

UQÀM
Université du Québec à Montréal

L'INVENTION D'HAÏTI COMME SOCIÉTÉ PAUVRE : L'HERMÉNEUTIQUE
DE LA SOCIÉTÉ PAUVRE HAÏTIENNE

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SCIENCES POLITIQUES

PAR
JEAN-MARY LOUIS

JUIN 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

DÉDICACES

- À Hérold Toussaint et Bertrice Bonhomme qui ont consenti bien des sacrifices pour moi dans cette aventure intellectuelle et m'ont soutenu tout au long du parcours malgré leurs problèmes et souffrances personnels.
- À tous mes parents qui ont compris l'ascèse de la rédaction d'une thèse et ont respecté mes distances et mes retraites.
- À Jean-Jérôme, Charles et à Paul, Louis qui ont rendu un service impayable dans la gestion de GADRU (Groupe d'Appui au Développement Rural) durant mes études.
- À Philippe Teller, aux compagnons et compagnes de GADRU, des IAL(Instance d'Appui Local) et de MISEREOR (Institution Allemande) qui m'ont inspiré et m'ont servi de fil d'Ariane pour ne pas me perdre dans les labyrinthes spéculatifs sans lien avec la réalité des pauvres d'Haïti.
- Aux paysans et paysannes d'Haïti qui continuent à donner un sens à ma vie et à mes engagements.
- Aux amis de CREDEM (Centre de Recherche et de Renforcement de la Démocratie) engagés dans la réinvention de la société haïtienne.

REMERCIEMENTS

-Je remercie spécialement le professeur André Corten qui m'a orienté vers la théorie de l'imaginaire social et m'a accompagné avec respect et doigté durant la genèse laborieuse et sinueuse de cette thèse.

-Je tiens à remercier la Province du Canada Français qui a couvert toutes les dépenses relatives à mes études de doctorat et tous les membres de la communauté Bellarmin qui ont suivi attentivement l'aventure ascétique de la rédaction de la thèse.

-Qu'il me soit permis d'adresser des remerciements spéciaux à mes lecteurs dont les corrections et observations m'ont permis de bonifier le texte.

-Enfin je voudrais remercier tous les amis haïtiens qui de près ou de loin ont été associés à mes études à Montréal.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
PARTIE I	19
LA REVUE DE LITTÉRATURE ET LE CADRE THÉORIQUE	19
CHAPITRE I.....	20
LA REVUE DE LITTÉRATURE.....	21
1. DES APPROCHES DIFFÉRENCIÉES.....	21
1.1 Les approches individualistes	21
1.2 Les approches holistes.....	28
1.3 L'approche systémique	32
1.3.1 La perspective dépendantiste	32
1.4 Les approches politiques et anthropologiques	35
Chapitre II	47
2 LA PROBLÉMATIQUE.....	48
2.1 Les limites de l'ontologie sociale héritée.....	48
2.1.1 Les limites de l'individualisme ontologique	49
2.1.2 <i>Les limites de l'holisme et du systémisme ontologique</i>	52
2.2 La nécessité d'une nouvelle ontologie sociale ou l'ontologie social-historique	54
2.3 Les contours de l'objet de recherche.....	56
Chapitre III	62
3 LE CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE.....	63
3.1 Les présupposés philosophiques de la méthode phénoménologico-herméneutique de Castoriadis	64
3.1.2 Postulation d'une ontologie de l'imaginaire	66

3.2 Les présupposés de la démarche épistémologique.....	88
3.2.1 <i>Le lieu épistémologique de l'interprétation</i>	88
3.2.2 La finalité de l'interprétation	89
3.3 La méthode d'analyse phénoménologique des significations instituées.....	90
3.3.1 La vérité herméneutique comme mouvement d'ouverture et de rupture. ..	90
3.3.2 Le projet herméneutique de Castoriadis.....	92
3.4 L'opérationnalisation de la méthode d'analyse des imaginaires.....	100
3.4.1 Les acteurs dans les sphères de la société	100
3.4.2 Les attitudes et les comportements des acteurs sociaux	101
3.5 Les hypothèses interprétatives et les perspectives méthodologiques.....	105
3.5.1 Les hypothèses interprétatives fondamentales	105
3.5.2 Les questions de recherche et les objectifs de l'investigation.....	108
3.5.3 Justification de la démarche méthodologique	108
 PARTIE II	 121
LA FIGURE MATÉRIELLE/EFFECTIVE DE LA SOCIÉTÉ PAUVRE	
HAÏTIENNE	121
Chapitre I.....	122
1 LA SOCIÉTÉ PAUVRE HAÏTIENNE COMME ŒUVRE	123
Chapitre II	128
2 L'APPROCHE POLITIQUE DE LA SOCIÉTÉ PAUVRE HAÏTIENNE.	129
2.1 La notion de pouvoir chez Castoriadis.....	129
2.1.1 Le pouvoir comme possible ou <i>pouvoir être/pouvoir faire être</i>	130
2.1.2 Le pouvoir comme possibilité effective de faire ou <i>pouvoir faire</i>	131
2.1.3 Le pouvoir comme capacité effective de faire ou pouvoir de faire.....	133
2.2 La société pauvre et l'approche des capacités.....	138
2.2.1 Les capacités	139
2.2.2 Les capacités et la liberté	141
2.2.3 Capacité et responsabilité.....	142

2.2.4 La radicalité de Castoriadis dans l'approche des capacités	143
2.2.5 Les capacités d'auto-nomie.....	145
2.2.6 Les capacités et la capacité de prise en charge.	149
2.2.7 Les capacités et/ou le sujet comme capacité	151
Chapitre III	158
3 LA FIGURE MATÉRIELLE DE LA SOCIÉTÉ HAÏTIENNE.	159
3.1 Les capacités dans une perspective politique.....	159
3.2 La matérialité de la société pauvre haïtienne	163
3.2.1 L'incapacité économique	164
3.2.2 L'incapacité politique.....	167
3.2.3 L'incapacité sociale.....	169
3.2.4 L'incapacité écologique	172
PARTIE III.....	177
LE PROCESSUS D'INSTITUTION POLITICO-CULTURELLE DE LA SOCIÉTÉ PAUVRE HAÏTIENNE	177
Chapitre I.....	178
1 LA VIOLENCE DE L'IMAGINAIRE.	179
1.1 Le concept de violence politique dans la société-monde	179
1.1.1 Les formes de la violence politique : de la violence de l'imaginaire à la violence matérielle	183
Chapitre II	203
2 L'IMAGINAIRE COLONIAL ET LA SOCIÉTÉ-MONDE COLONIALE.....	204
2.1 La première colonisation ou la colonisation espagnole	206
2.1.1 La représentation de l'Indien et la justification de son esclavage.....	209
2.1.2 Les pratiques liées aux représentations	217
2.1.3 L'émergence d'une société dépeuplée et repeuplée.....	221
2.2 La deuxième colonisation ou la colonisation française.....	222
2.2.1 La représentation du Noir esclave /chose et la justification juridique de l'esclavage.....	224

2.2.2 L'invention de l'esclave Noir et la justification religieuse de son esclavage.	231
2.2.3 <i>Les comportements et attitudes des esclaves face à la société esclavagiste.</i>	233
2.2.4 Les pratiques des nations occidentales face à l'émergence de l'État- nation haïtien	236
2.2.5 L'adhésion à la civilisation et l'institution d'un État-nation d'exclusion	236
2.3 La troisième colonisation ou la colonisation américaine	239
2.3.1 La représentation de la nation de barbares/ de la nation barbare et l'institution du rapport nation civilisée/ nation barbare	240
2.4 La pratique coloniale américaine	245
2.4.1 La mise en place des structures de domination militaire.	246
2.4.2 La mise en place des structures de domination économique et financière	247
2.4.3 La mise en place de structure de domination politico-démocratique	248
2.5 Les attitudes et comportements des acteurs de la société haïtienne	249
2.5.1 L'adhésion	249
2.5.2 La contestation et le départ des Américains	249
Chapitre III	258
3 L'IMAGINAIRE INTERNATIONAL ET LA SOCIÉTÉ-MONDE INTERNATIONALE	259
3.1 La genèse de la coopération internationale et l'invention des pays sous-développés	260
3.1.1 La représentation du pays sous-développé	264
3.1.2 L'institution du rapport pays développé/pays sous-développés	267
3.2 L'institution de nouveaux types anthropologiques : les coopérants ou/et experts internationaux	269
3.3 L'institution des organisations internationales comme porteurs objectifs concrets de la coopération internationale	271

3.4 La coordination de la coopération internationale au sein de l'OCDE et le CAD	276
3.5 La justification technico-économique des pratiques de coopération internationale.....	277
3.6 Les orientations de la coopération internationale du Canada envers les pays sous- développés.	283
3.6.1 La présentation de l'ACDI.....	283
3.6.2 L'approche globale de la coopération canadienne et le sujet de la coopération internationale	285
3.7 Les justifications de la coopération internationale du Canada.....	291
3.7.1 La justification économique de la coopération internationale du Canada.....	291
3.7.2 La justification technico-industrielle de la coopération internationale du Canada.....	297
3.7.3 La justification juridique des la coopération internationale.....	298
3.7.4 La justification écologique de la coopération internationale	300
3.8 La pratique de coopération entre le Canada et Haïti (1968- 1990)	302
3.9 Les attitudes et comportements dans la société haïtienne.....	305
3.9.1 L'adhésion aux imaginaires de la coopération internationale et le renforcement institutionnel d'un État- prédateur.	305
Chapitre IV	317
4 L'IMAGINAIRE MONDIAL ET LA SOCIÉTÉ-MONDE MONDIALE.....	318
4.1 Le contexte mondial et la mondialisation de la pauvreté.....	318
4.2 Les orientations de la politique de coopération internationale du Canada(1995- 2005)	323
4.2.1 Les orientations de la coopération canadienne de 1995 à 2005	323
4.2.2 Les nouvelles orientations de la coopération canadienne de 2005.	327
4.2.2.1 Les 3D comme stratégie de coopération avec les États fragiles ou approche pan-gouvernementale	327

4.3 La représentation de l'Autre comme « pouvoir signifier» et « pouvoir de signifier»	334
4.3.1 Le pays le plus pauvre.....	334
4.3.2 L'État fragile	335
4.4 Les pratiques de la coopération canadienne en Haïti (1995-2008)	336
4.4.1 L'importance stratégique d'Haïti pour la coopération canadienne avec un État fragile.....	336
4.4.2 Les pratiques de coopération canadienne harmonisées et coordonnées avec la communauté internationale	339
4.4.3 Le développement économique.....	345
4.5 Les attitudes et comportements dans la société haïtienne.....	345
4.5.1 L'adhésion des différents secteurs aux imaginaires de la communauté internationale.....	345
CONCLUSION	352
VERS LA SOCIÉTÉ- MONDE SOLIDAIRE ET UNE AUTRE SOCIÉTÉ HAÏTIENNE	352
1. La société pauvre haïtienne comme société méprisée : expérience du mépris social-historique/déni de reconnaissance social-historique	353
1.1 La première forme de mépris: la négation de la dignité humaine, la violence physique de l'esclavage.....	353
1.2 La deuxième forme de mépris : la négation d'identité politico-culturelle, violence symbolique ou l'exclusion juridique (privation de droits) comme nation	354
1.3 La troisième forme de mépris : la négation des capacités social-historiques, violence de l'imaginaire et négation de la liberté culturelle	355
2. La société pauvre haïtienne comme société asservie	356
3. La société pauvre haïtienne comme société appauvrie imaginaiement	358
4. La société pauvre comme société inventée.	359
4.1 La création imaginaire, société instituante (societas instituans).	360

4.2 La création matérielle, société instituée (societas instituta).....	360
5. Le changement de regard sur la société pauvre haïtienne et les germes de l'avenir.....	362
BIBLIOGRAPHIE	370

RÉSUMÉ

La présente étude poursuit trois objectifs : rendre compte des significations imaginaires dans les rapports entre Haïti et le reste de la société-monde ; expliciter les mécanismes de constitution/institution de la société pauvre haïtienne et élucider les implications de ces imaginaires dans l'appauvrissement de l'imaginaire social haïtien. L'hypothèse centrale que nous explorons maintient que la société pauvre haïtienne comme forme social-historique est une invention social-historique résultant des rapports à l'Autre externe dans la société-monde et à l'Autre interne au pays.

La démarche phénoménologico-herméneutique adoptée pour étudier la société pauvre haïtienne considérée comme système provisoire de significations instituées exige la distinction de trois niveaux de compréhension. Le premier niveau de sens est celui de la saisie immédiate de la société haïtienne comme société pauvre (sens immédiat) C'est le niveau d'appréhension de la société pauvre haïtienne telle qu'elle est décrite dans les discours social-historiques, c'est-à-dire une société configurée par les multiples hiérarchies, les fractures imaginaires et matérielles, les inégalités d'accès aux ressources, l'exclusion de la majorité des sphères de pouvoir et les incapacités des institutions publiques et des individus social-historiques.

Le deuxième niveau correspond à la quête du sens historique de cette réalité. C'est celui de l'analyse du processus d'institution/constitution de la société pauvre haïtienne comme œuvre social-historique. Il s'agit ici de différencier les moments du processus d'institution/constitution de la société pauvre haïtienne dans la dynamique de la société-monde et de découvrir la logique social-historique sous-jacente aux étapes de transformation des imaginaires qui constituent cette société. En effet la société pauvre haïtienne comme système de significations instituées n'est compréhensible que dans la dynamique d'altération de l'ordre de sens de la société-monde exprimée en ordre colonial, ordre international et ordre mondial. L'ordre de sens est institution des rapports à l'Autre qui sont aussi des rapports de pouvoir ou des rapports de domination. Ce détour spatio-temporel fait voir comment les rapports de colonisation dans la société-monde coloniale se sont développés et mutés en rapports de coopération internationale dans la société-monde internationale et la société-monde mondiale tout en maintenant la même hiérarchie et le même schème de supériorité et d'infériorité (hiérarchie ontologique, hiérarchie raciale, hiérarchie civilisationnelle, hiérarchie technique, hiérarchie économique, hiérarchie épistémique). En effet la société pauvre haïtienne est instituée dans une expérience d'altérité externe et interne qui est en fait l'instauration d'une hiérarchie imaginée et naturalisée.

Le troisième niveau qui correspond à la conclusion est celui du sens profond de ce qui a été saisi dans l'appréhension. Il s'agit de trouver les principes instituants, les

principes d'organisation des configurations matérielles et du système des significations instituées de la société pauvre haïtienne. C'est le niveau de la compréhension en profondeur qui permet de cerner et de nommer l'imaginaire qui anime la société pauvre haïtienne et structure la société-monde depuis le XVe siècle, c'est-à-dire l'imaginaire occidental traduit en imaginaires coloniaux, internationaux et mondiaux.

En effet la société pauvre haïtienne est une société méprisée et méprisante, une société asservie et hétéronome, une société dont l'imaginaire social est appauvri. Cette œuvre social-historique faite est aussi une oeuvre à faire, donc ouverte aux possibles. Une autre société haïtienne est possible s'il y a une rupture avec les imaginaires hérités, c'est-à-dire avec les imaginaires qui ont re-institué les mêmes différences, les mêmes divisions hiérarchiques et les mêmes privilèges de la période esclavagiste. Ce changement possible passe par la remise en question du sens institué, la décolonisation de l'imaginaire social haïtien et l'élargissement des capacités de participation, de négociation, de contrôle, d'initiative et d'autonomie des majorités exclues. L'imaginaire social haïtien a besoin d'une catharsis non seulement pour sortir de la colonisation et de l'auto-colonisation de l'imaginaire social mais surtout pour rendre possible un autre mode d'institution de la société haïtienne. Les germes de cette nouvelle société sont déjà présents dans les luttes de contestation ou de délégitimation imaginaire de l'ordre colonial, international et mondial qui sont aussi des luttes pour la reconnaissance et l'autonomie individuelle et collective.

MOTS CLÉS : société pauvre, pays pauvre, nation pauvre, signification imaginaire sociale, imaginaire instituant, société-monde, imaginaire institué, processus d'institution du sens, système de signification, imaginaire colonial, imaginaire international, imaginaire mondial, autonomie, hétéronomie, pouvoir de signifier, capacité et incapacité, colonisation de l'imaginaire, auto-colonisation de l'imaginaire, décolonisation de l'imaginaire.

INTRODUCTION

Le «lieu de la politique c'est la société.»

Cornélius Castoriadis

La question des pauvres et de la pauvreté est devenue depuis bon nombre d'années une des priorités fondamentales des institutions de coopération internationale. Les mutations économico-politiques au niveau mondial ont favorisé le glissement de la «raréfaction» du discours sur les pauvres et la pauvreté à «l'incitation» à ce discours¹ puisque la pauvreté est l'inacceptable qu'il faut combattre par tous les moyens. Ce discours à la mode n'arrête pas d'inquiéter ceux qui se demandent s'il n'y a pas une idéologisation du discours de la lutte contre la pauvreté dans cette nouvelle conjoncture politico-économique pour esquiver les problèmes de fond, c'est-à-dire la logique et les mécanismes sociaux et économiques qui engendrent et maintiennent la pauvreté.

Nous vivons de plus en plus dans « un seul monde » qui semble réunir les conditions objectives pour un mieux-être et un mieux-vivre ensemble et pourtant les trois quarts des nations dans la société mondiale (les pays du Sud) connaissent des privations matérielles, leurs citoyens vivent dans des conditions infra-humaines tandis qu'on observe une concentration incommensurable de ressources et de richesses dans les pays du Nord. Au cours des années les causes de la pauvreté se sont révélées d'ordre économique, politique, juridique, administratif, écologique, éthique etc. Le réductionnisme économique, les statistiques, l'obsession de la mesure et de la comptabilisation des pauvres avec 1\$ et 2\$ par jour, la hiérarchisation des pays en développement, la hiérarchisation des pays endettés, la hiérarchisation des pays pauvres n'ont pas été et ne sont pas d'un grand secours pour saisir la nature de la société pauvre haïtienne et y apporter une solution pertinente.

Dans le rapport mondial sur le développement humain 2007/2008, Haïti est classée au 146^e rang. Il ne fait aucun doute que ce pays connaît un développement humain assez faible et est désigné comme le pays le plus pauvre de l'Amérique avec un PIB par habitant de 1663 \$ et une population de 65 % vivant sous le seuil de pauvreté soit 53, 9 % avec 1\$ par jour et 78% avec 2\$ par jour. Dans une conjoncture où le discours

sur la pauvreté² est à l'honneur et où la pauvreté représente un des enjeux de la coopération internationale, il est essentiel pour nous d'interroger scientifiquement le pourquoi et le comment de l'institution de la société pauvre en Haïti. Il s'agit pour nous de rendre visibles et évidents les mécanismes, les procédés, les modes et les formes d'institution de la société pauvre au pays. Nous ne voulons pas poser le problème des pauvres en dehors de l'institution de la société pauvre. D'où la nécessité d'aborder différemment cette réalité et de poser autrement la question. Comment se présente la société pauvre en Haïti? Quel est le processus de constitution/institution de la société pauvre en Haïti? Quelles sont les interprétations de la société pauvre en Haïti?

Le problème de la société pauvre haïtienne dépasse largement Haïti et renvoie au tout de la société-monde entendue comme magma³ de significations imaginaires sociales. Étant donné que le mode de co-appartenance des sociétés du Nord et des sociétés du Sud à la société-monde fait partie de « l'institution propre et originale de cette société »⁴, nous pensons que la question de la société pauvre haïtienne n'est compréhensible qu'au sein de la dynamique d'altération de l'ordre de sens⁵ exprimée en ordre colonial, ordre international et ordre mondial. Cette altération de l'ordre du sens est aussi mutation de l'ordre des configurations de la société-monde depuis 1492 jusqu'à nos jours traduite en société coloniale, société internationale et société mondiale.

Cette recherche prétend saisir la condition de société pauvre haïtienne par le biais des significations imaginaires en approfondissant deux formes de rapports de sens et de rapports à l'Autre dans la société-monde : la colonisation et la coopération internationale. Cette élucidation de la société pauvre se fera par l'analyse de l'imaginaire social véhiculé dans le discours colonial et le discours de coopération internationale. En effet la recherche est basée sur les significations imaginaires matérialisées dans les discours social-historiques associés aux rapports entre les

sociétés du Nord et Haïti dans la société-monde. Ces significations sont alors médiatisées par des représentations indissociablement liées à des «affects particuliers» et à des «visées» particulières»⁶ qui orientent les pratiques coloniales et les pratiques de coopération internationale.

Penser le sens de la société pauvre haïtienne c'est s'engager dans une investigation d'orientation théorique herméneutique *ou* dans la ligne de l'herméneutique social-historique. Cela signifie précisément faire une analyse phénoménologico-herméneutique de la société pauvre haïtienne comme création singulière et oeuvre spécifique dans «son éccéité»⁷, c'est-à-dire entendue comme «l'union et la tension de la société instituant et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant»⁸. L'analyse herméneutique social-historique est une analyse de la forme social-historique désignée société pauvre qui est bel et bien un système de significations imaginaires instituées.

Nous parlons d'herméneutique social-historique puisqu'il s'agit d'élucidation du social-historique pour arriver à une certaine compréhensibilité de la société pauvre comme phénomène social-historique, comme forme social-historique instituée résultant des praxis de rapport à l'Autre dans la société-monde. C'est une herméneutique des faits social-historiques et non une exégèse des textes comme le souligne Castoriadis dans l'institution imaginaire de la société⁹. Cette conception de Castoriadis s'inscrit dans la tradition de «l'herméneutique de la facticité» initiée par Heidegger dans son cours à l'université de Fribourg en 1923 et complétée par d'autres phénoménologues de la trempe de Gadamer, Ricoeur, Levinas, Vattimo, Rorty, etc. La facticité du Dasein dans notre cas fait allusion à celle de la société pauvre co-instituée par les praxis des acteurs en interaction dans la société-monde. L'herméneutique social-historique de Castoriadis considère que la véritable manière d'aller «aux choses mêmes» est d'aller aux significations imaginaires sociales puisque la réalité social-historique dans sa dimension profonde est interprétation.

La méthode phénoménologico-herméneutique ne cherche pas à mesurer ou à expliquer la réalité social-historique mais plutôt à élucider et interpréter un sens et «le choix pour le sens est donc la présupposition la plus générale de toute herméneutique»¹⁰. L'approche phénoménologico-herméneutique vise à comprendre le fait social-historique de la société pauvre autrement qu'on l'avait compris jusqu'à présent. Comprendre autrement suppose que la réalité social-historique est constituée par des significations qui peuvent être interprétées différemment. L'investigation consiste à élucider¹¹ le système des significations social- historiques de la société pauvre, c'est-à-dire, l'élucidation du sens de la société pauvre comme «création social-historique»¹².

Notre objet d'étude n'est ni la pauvreté ni les pauvres en tant que tels mais la société pauvre haïtienne instituée parce que la pauvreté est un «phénomène social total»¹³ qui concerne la globalité de la société. D'ailleurs «quand on parle de la globalité de la société, on parle d'un problème qui n'est à la mesure que de l'ensemble de la société agissante»¹⁴ et par conséquent d'une question politique¹⁵. La question de la globalité de la société fait référence à «l'institution de la société comme un tout»¹⁶ et à l'«unité de l'institution totale de la société»¹⁷ qui est unité du «magma des significations imaginaires sociales, portées par et incarnées dans l'institution de la société considérée et qui, pour ainsi dire, l'animent».¹⁸ Et on ne peut parler de société pauvre comme phénomène social total «qu'en se référant explicitement ou implicitement à une vision d'ensemble de la société en question».¹⁹

La société pauvre haïtienne comme société globale est un phénomène social-historique qui a un rapport avec «un imaginaire instituant social- historique».²⁰ La configuration matérielle de la société pauvre en Haïti est liée à un imaginaire social hérité et transmis d'une génération à l'autre. Cet imaginaire hérité maintient à travers le temps les mêmes attitudes et comportements qui facilitent d'une part le monopole

d'accès aux instruments et aux sources du pouvoir par une minorité. Il institue d'autre part les rapports d'exclusion de la majorité en perpétuant les obstacles et les blocages à travers les générations. Enfin l'attitude de la minorité oligarchique prive l'accès aux ressources à la majorité et leur empêche la participation au pouvoir de la société.

En effet, la société pauvre haïtienne est une création social- historique instituée par des mécanismes liés d'une part à l'interaction entre Haïti et la société-monde dont elle fait partie et d'autre part aux rapports à l'Autre dans la société haïtienne. L'interdépendance des sociétés spécifiques dans la société-monde est en fait la mise en relation de leurs «systèmes d'interprétation du monde».²¹ Ce lien social mondial est un lien qui se réalise dans et par l'imaginaire, car les interactions entre les sociétés et les rapports à l'Autre présupposent des imaginaires sociaux qui véhiculent une certaine représentation de soi- même, des autres et du monde.²² Cette recherche part du présupposé que les imaginaires sont une composante des relations internationales et qu'ils sont au fondement des attitudes, des comportements, des représentations et des pratiques de rapport à l'Autre entre Haïti et la société-monde.

Notre investigation cherche à penser la «société pauvre en Haïti» comme une «œuvre de l'imaginaire social», une création social- historique. Penser le phénomène de la société pauvre en Haïti exige qu'on l'aborde dans son historicité, c'est-à-dire le penser dans son processus d'altérité/altération. La société pauvre est une réalité qui se laisse mieux saisir par «la destruction des significations imaginaires d'une société», c'est-à-dire par la décapacitation et/ou la dépossession de l'imaginaire propre comme effet de l'imposition du système d'interprétation de la société dominante. L'adhésion à cet imaginaire et son intériorisation parviennent à détruire les capacités de création de sens, les capacités d'initiative, les capacités de choix, les capacités de synthèse culturelle et les capacités d'une société de prendre en charge elle-même ses problèmes pour les résoudre. Cette destitution²³ des capacités est en soi un processus de fabrication, de création et d'institution des incapacités et des impossibilités social-

historiques par des mécanismes de renforcement des privilèges, des barrières sociales, des contraintes et des différences sociales. En effet, les sociétés du Sud sont des sociétés hétéronomes (Castoriadis), des sociétés téléguidées²⁴ et /ou des sociétés coopératiocratiques²⁵ où l'imaginaire effectif est l'imaginaire colonial, international ou mondial. En général, dans les pays du Sud l'imaginaire national est «forme vide et travestissement»²⁶ qui, à part d'«être un repère identificatoire», ne renvoie à «aucun contenu substantif».²⁷

Comment se présente la société pauvre en Haïti? Quel est le processus de constitution/institution de la société pauvre en Haïti? Quelles sont les interprétations de la société pauvre en Haïti? Ces questions ne peuvent être répondues que sur le plan de l'expérience historique. Seule une réflexion sur la praxis social- historique et une analyse de la société haïtienne à travers sa temporalité historique peuvent permettre de comprendre la création ou l'émergence de cette nouvelle forme social-historique. La société pauvre haïtienne comme co-situation est une co- institution de la société haïtienne et du reste de la société-monde étant donné que le mode de *co*-appartenance des sociétés du Nord et des sociétés du Sud à la société-monde mondiale fait partie de «l'institution propre et originale de cette société»²⁸ Du fait de la *co*-existence²⁹ des sociétés spécifiques dans la société-monde, l'actuelle figuration de la société haïtienne est un produit³⁰ du processus de co-institution (*cum-instituere*) et de configuration (*cum-figurare*) permanente et explicite de la société- monde dans le temps. Ainsi pensons- nous que la question de la société pauvre haïtienne n'est intelligible que dans l'interaction entre le Nord et le Sud. Les carences et les privations dans cette société sont réelles et objectives mais elles sont instituées sur la base des rapports de pouvoir entre les deux parties de la société-monde.

Comprendre la signification historique de la société pauvre en Haïti et la comprendre comme création ou invention social- historique exigent la restitution du processus de sa constitution. De fait, l'élucidation systématique de cette création social-historique

relève d'un mode d'approche approprié qu'est la méthode herméneutique social-historique apparentée à la méthode phénoménologique comme stratégie méthodologique d'investigation qualitative³¹ et à l'approche développée dans la *phénoménologie de la réalité*³², la *phénoménologie de la réalité historique*³³, la *phénoménologie de la praxis*³⁴, la *phénoménologie de l'institution*³⁵, la *phénoménologie de l'incarnation*³⁶ et la *phénoménologie de la réalité social-historique instituée*³⁷ qui nous éclaire sur le comment et le pourquoi du lien entre l'*institué*, l'*instituant* et les mécanismes d'*institution*.

Dans la mesure où l'imaginaire social est incarné ou réalisé dans l'institution, l'institué est un moment intrinsèque de l'instituant. L'imaginaire instituant est instituant «de» l'institué et vice versa. Donc, ce sont deux dimensions de la réalité social-historique qu'on ne peut séparer ou disjoindre. Partant du fait que la figure paupérisée de la société haïtienne est l'incarnation matérielle d'un imaginaire social, notre analyse empruntera le mouvement de l'institué vers l'instituant, de la matérialité social-historique vers l'imaginaire comme condition phénoménologique ultime et radicale de toute institution et comme principe d'organisation et de structuration de l'institué.

Ainsi ce problème ne sera-t-il pas appréhendé à travers un schéma positiviste mais à partir des imaginaires. Nous avons choisi de l'affronter en explorant les imaginaires à l'œuvre dans le rapport à l'Autre entre Haïti et la société-monde.

Cette recherche centrée sur l'expérience historique d'Haïti, son «expérience vécue de l'altérité» se veut une exploration des formes d'interaction entre le monde occidental et Haïti dans le but de comprendre l'institution de la société pauvre au pays. Nous avons choisi d'étudier deux modes d'interaction que sont les rapports coloniaux et les rapports de coopération internationale. Ces deux modes de rapports sont en apparence séparés mais participent des mêmes réseaux imaginaires de supériorité et

d'infériorité, de négation ou de mépris de l'Autre. En effet, la colonisation se rapporte à la conquête, esclavage, administration et occupation d'un territoire peuplé de gens supposés être des choses, sauvages et non-civilisés. Et la coopération internationale est une entreprise de conquête culturelle et d'occupation de l'imaginaire des gens dans les pays prétendus sous-développés et pauvres. Même s'il s'agit de contextes et de mécanismes différents, il existe une continuité entre ces deux formes de rapports violents qui méconnaissent l'identité de l'Autre et une ressemblance entre ces deux formes de rapports de pouvoir inégal qui infériorisent l'Autre comme mécanismes de perpétuation de la domination. Ces deux formes de rapports à l'Autre coïncident à deux champs que nous avons choisis pour mener notre enquête, le champ de la colonisation et celui de la coopération internationale. L'orientation historique de l'enquête donne l'impression que nous voulons tout embrasser cependant nous nous sommes limités à deux champs d'investigation qui correspondent à deux moments du processus d'institution de la société pauvre en Haïti. Le premier champ d'investigation débute avec la conquête en 1492 et termine avec la fin de l'invasion américaine en 1934. À ce moment se rapportent la prédominance de la violence physique et des imaginaires de la couleur, de la race et de la civilisation. Le deuxième champ d'investigation concerne la coopération internationale. Cette période qui s'étend de 1980–2007 privilégie la violence douce et/ou la violence de l'imaginaire. Les imaginaires fondamentaux véhiculés sont surtout le développement, la croissance, la sécurité internationale.

Dans notre démarche nous embrassons à la fois les relations d'imposition des imaginaires des sociétés du Nord et les fonctions de ces imaginaires dans l'institution d'une société pauvre au pays. Nous avons décelé deux grands moments dans le processus d'institution de la société pauvre que nous approfondirons en étudiant le discours sur l'Autre, les formes de représentation de l'Autre et les effets des attitudes et comportements qui s'en suivent. La réalité sociale instituée qu'est la société pauvre haïtienne ne peut être comprise sans savoir comment elle est venue à être ce qu'elle

est, c'est-à-dire sans la saisir dans une dynamique sociale totale. L'enquête social-historique se réalisera dans une triple perspective : empirique, théorique et historique. La perspective empirique donne un ancrage à notre enquête puis qu'il s'agit d'une expérience historique de la société haïtienne. La perspective théorique de l'imaginaire permet non seulement de fixer le rôle de l'histoire dans la création de l'imaginaire mais aussi le rôle de l'imaginaire dans la création de la réalité social- historique. Et la perspective historique aide à dépasser une «pure description événementielle» et «une interprétation strictement événementielle»³⁸ dans le but de comprendre le moment présent à la lumière de ce que sont et ce que deviennent la représentation de l'Autre, les rapports à l'Autre dans le temps. D'ailleurs l'imaginaire «comme unité fondamentale sous- jacente à toute une série de phénomènes qui se sont déployés dans l'histoire, ne peut se cerner que dans son mouvement».³⁹ Représentation de l'Autre et histoire, tels sont les rapports complexes que nous nous proposons de dégager à travers l'étude de l'imaginaire en œuvre dans les interactions entre Hispaniola/Haïti et le reste du monde depuis la conquête.

Notre investigation essaie de comprendre le rôle des représentations imaginaires dans la création social- historique spécifique qu'est la société pauvre haïtienne. Ce travail vise à rendre visibles les imaginaires social- historiques sur lesquels repose le processus de création d'Haïti comme nation pauvre dans le déploiement de l'espace et du temps. En privilégiant la dynamique des relations Nord-Sud, la présente recherche s'attache à analyser les représentations de l'Autre, leur articulation avec la praxis et leurs implications dans la configuration de la réalité social-historique. Ces *représentations* de l'Autre indissociablement liées à des «*affects particuliers*» et à des «*visées particulières*» orientent les comportements et les *pratiques*.⁴⁰

Les traces de l'imaginaire de l'Autre sont à chercher dans les discours coloniaux et les discours de la coopération internationale. Les imaginaires de la coopération internationale correspondent à un magma de significations imaginaires dont le flux de

représentations, de désirs et d'affects est porté par les acteurs internationaux étatiques et non-étatiques (États, organisations internationales, organisations non-gouvernementales, entreprises multinationales, mouvements sociaux, mouvements religieux, etc). Ces acteurs au niveau national, régional et international véhiculent à travers leurs discours et leurs pratiques des croyances, des valeurs, des façons de penser et des façons de faire.

Notre démarche d'investigation comprend globalement trois parties de dimension inégale. La première partie traite de la revue de littérature et du cadre théorique qui nous sert d'orientation pour lire la réalité haïtienne. Elle conduit à une reconstruction systématique de l'ontologie sociale, de la logique et de l'épistémologie de Castoriadis que nous avons liée au mouvement phénoménologique (Husserl, Sartre, Merleau Ponty, Ignacio Ellacuria, Xavier Zubiri) et au courant herméneutique (Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Vattimo, Grondin, Greisch). Suivant la théorie sociale de Castoriadis «l'institution est inconcevable sans la signification»⁴¹ et les «significations imaginaires» «sont des facteurs réels de l'histoire réelle».⁴² L'herméneutique saisit la société comme magma⁴³ où émergent constamment des systèmes de significations imaginaires qui structurent la société. Au sens restreint la signification a un référent réel-rationnel et «se laisse saisir comme si elle était quelque chose de distinct et de défini».⁴⁴ Au sens plein la signification est «essentiellement infinie et indéterminée» car «prises pleinement, les significations ne sont pas des éléments et ne composent pas des ensembles; le monde des significations est un magma».⁴⁵

Les significations qui forment le social-historique se co-déterminent mutuellement. Chaque signification n'est ce qu'elle est qu'en relation avec les autres et chaque signification dans le système symbolique est signification- de. En ce sens la signification est «un faisceau indéfini de renvois à autre chose que (ce qui paraîtrait comme immédiatement dit). Ces autres choses sont toujours aussi bien des

significations que des non- significations-ce à quoi le significations se rapportent ou se réfèrent».⁴⁶ Castoriadis n'établit pas de différence stricte entre sens et signification. Il les conçoit indifféremment comme «ce qui combine les trois vecteurs : ce que nous pouvons *représenter*, ce qui est pour nous objet d'un *désir*, et ce qui est l'objet d'un investissement, d'un *affect* positif».⁴⁷ Mais ce «sens n'est jamais «isolé». Il participe toujours de l'institution globale de la société comme institutions de significations imaginaires, et il en est solidaire».⁴⁸

Les différentes significations forment «un *système de significations imaginaires «positives»*»⁴⁹ qui «existent, une fois constituées, dans le mode de l'imaginaire effectif (ou l'imaginé)».⁵⁰ Dans le système des significations considéré comme structure, Castoriadis distingue les significations adventices qui sont surajoutées «aux objets, instruments, procédés de travail, etc».⁵¹ les significations périphériques/secondes / dérivées qui sont des significations «incarnées dans un réseau d'institutions»⁵² et les significations constitutives, centrales et premières qui «sont créatrices d'objet ex nihilo, et organisatrices du monde».⁵³ La signification instituée a le statut d'un fait empirique produit par l'agir des hommes qui «ont à donner à leur vie individuelle et collective une signification qui n'est pas pré-assignée»⁵⁴ et ont à résoudre partout et toujours «le «problème» du sens : créer un monde («naturel» et «social») investi de signification».⁵⁵ En effet, «l'histoire est le domaine dans lequel les hommes ne peuvent survivre qu'en *constituant un sens de cette vie*, qu'en investissant de significations le monde qui les entoure, les objets qui y appartiennent et surtout leurs propres actes, arrangements et conduites».⁵⁶ Cependant ils créent le sens «dans la clôture» et ils créent «la clôture du sens».⁵⁷

La deuxième partie est consacrée à la description du système de significations imaginaires instituées de la société pauvre haïtienne. Elle tente de décrire les différentes représentations de la société pauvre pour apporter une réponse à la question : Comment se présente la société pauvre en Haïti? Ainsi avons- nous recouru

pour cette description de la société pauvre à la représentation de la société haïtienne dans les documents de la coopération internationale, des documents du gouvernement et des publications sur Haïti. Dans cette partie nous avons procédé à une description phénoménologique de la représentation social-historique et de la perception «culturelle-historique»⁵⁸ de la société haïtienne à l'aide des univers de signification. Nous nous sommes astreints à quatre univers de signification dans le champ social-historique : l'univers politique, l'univers social (besoins et services), l'univers économique et l'univers écologique.

En nous inspirant de la structure de l'investigation phénoménologique de Xavier, Zubiri dans « *Sobre la Esencia* »⁵⁹, nous avons débuté notre analyse de l'imaginaire avec la description de la «chose signifiante». C'est l'appréhension ou la saisie première de la société pauvre haïtienne comme forme social- historique et comme «spécificité phénoménologique des formes qu'il (l'imaginaire) crée et à travers lesquelles il existe : les institutions, incarnation des significations imaginaires sociales, et leur produit concret, leur porteur et reproducteur, l'individu vivant en tant que forme social- historique».⁶⁰ Car le monde réel est un monde de sens où se donne « la relation entre la signification et ses supports (images ou figures) ».⁶¹

La démarche d'analyse de l'imaginaire va de «ce qui est», c'est-à-dire de l'institué vers l'instituant tout en clarifiant le rapport instituant/ institué afin de « reconstituer le monde des significations imaginaires sociales».⁶² L'institué fait allusion aux significations imaginaires secondes ou dérivées dans et par lesquelles s'instrumente l'institution première. Il «représente la fixité, la stabilité relative et transitoire des formes- figures instituées dans et par lesquelles seulement l'imaginaire radical peut être et se faire être comme social historique».⁶³ Dans la vision de Castoriadis «faits et sens» et «choses et sens» sont liés puisque dans le monde social- historique il n'y a pas les choses d'un côté et la signification de l'autre et «il ne peut donc pas y avoir

de coupure entre matériel et catégorie, entre fait et sens»⁶⁴, car « les choses ont un sens». ⁶⁵

Dans la troisième partie nous abordons la question : quel est le processus de constitution/institution de la société pauvre en Haïti? Pour y répondre nous avons procédé à une reconstitution du processus d'institution de la société pauvre haïtienne où entrent en jeu le rapport à l'Autre dans trois périodes de l'histoire auxquelles correspondent différentes représentations de la société haïtienne dans le temps et l'espace et différentes formes d'attitudes et de comportements face à l'Autre externe. En principe, on ne peut se prononcer sur le sens de la société pauvre haïtienne sans comprendre comment cette réalité social-historique a pu émerger⁶⁶. L'élucidation critique de l'expérience de création de la société pauvre haïtienne requiert la connaissance du processus de sa constitution/institution, donc de ses métamorphoses dans la «succession des sociétés historiques». ⁶⁷

En effet ce sens ne peut être saisi en dehors des pratiques de rapport à l'Autre entre Haïti et le reste de la société- monde qui ont institué cette forme social- historique. Ces pratiques liées non seulement au monde matériel mais aussi aux rapports sociaux concernent l'expérience concrète d'Haïti sous les formes de rapport à l'Autre que sont la colonisation et la coopération internationale. Le détour par la colonisation est important pour retracer la généalogie de l'invention de l'Autre. L'expérience de la société haïtienne comme société historique est une expérience dans et de l'histoire de la société-monde. Cette expérience d'interaction dans la société-monde et aussi une expérience des significations imaginaires sociales liées aux rapports de pouvoir puisqu'elles participent au pouvoir instituant c'est-à-dire au pouvoir de conservation ou de transformation de la réalité social-historique.

Finalement la conclusion apporte une réponse à la question des interprétations de la société pauvre en Haïti. C'est le moment de la théorisation ou de l'interprétation

herméneutique de ce que dit la société elle-même de sa dynamique dans l'histoire. Les magmas de significations imaginaires sur lesquelles est instituée la société pauvre haïtienne trouvent leur articulation de sens⁶⁸ et leur unité⁶⁹ dans un principe imaginaire social «qui est indissociablement principe d'existence, principe de pensée, principe de valeur, principe d'action».⁷⁰ En effet c'est en posant «un schème imaginaire, ou même la matrice d'un tel schème»⁷¹ qu'on rendra une unité aux différentes successions historiques de la société haïtienne depuis la colonie jusqu'à date et on redonnera sens à cet «enchaînement de signification» qui est «inextricablement tissé à, celui des enchaînements de causation»⁷². La compréhension des significations imaginaires est en fait une création de sens dans l'«usage combiné de l'imagination et du contrôle par la logique».⁷³ Donc la société pauvre comme société méprisée⁷⁴ (dénier de reconnaissance), asservie et appauvrie imaginativement est une société inventée qui se laisse saisir dans un rapport dynamique entre société institutante et société instituée.

¹ Corten, André, « Le discours de la pauvreté de la Banque Mondiale », *Langages et Sociétés* No 85, 1998, pp. 5-24.

² Penafiel, Ricardo, « Analyse du discours de la lutte contre la pauvreté émanant de la Banque Mondiale » in Campbell Bonnie et al, (dir), *Gouvernance, reconceptualisation du rôle de l'État et émergence de nouveaux cadres normatifs dans le domaine social, politique et environnemental*, Montréal, CEDIM, 2000, pp. 139- 155

³ Dans la vision castoriadisienne la société est un magma de significations imaginaires sociales. Nous adoptons dans notre recherche le concept de société -monde pour signifier que le monde est une société et est un magma de significations imaginaires qui prend des figures distinctes dans l'espace et le temps. Cela complète la vision systémique de Braudel et de Wallerstein.

⁴ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p. 520.

⁵ Ibid, p. 67.

⁶ Castoriadis, Cornelius, *Fait et à faire*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, p.272.

⁷ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p. 519.

⁸ Ibid., p. 161,

⁹ Ibid., p. 15.

¹⁰ Ricoeur, Paul, *Anthologie*, Éditions du Seuil, Paris, 2007, p. 80.

¹¹ L'élucidation « est le travail par lequel les hommes essaient de penser ce qu'ils font et de savoir ce qu'ils pensent. Cela est aussi une création social- historique » in *Castoriadis, Cornelius*, p. 8. L'élucidation du social- historique est une activité interprétative dans la ligne de l'herméneutique de la facticité.

¹² Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 8.

¹³ Mauss, Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1968, Paris, p. 147.

« Dans ces phénomènes sociaux « totaux », comme nous proposons de les appeler, s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions : religieuses, juridiques et morales, - et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions »

¹⁴ Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, p. 61.

¹⁵ Ibid., p. 34 « La question de la politique est la question de la société globale ».

¹⁶ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 277.

¹⁷ Ibid., p. 279.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Dumont, Fernand, *Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, p. 135.

²⁰ Castoriadis, Cornélius, *Sujet et vérité*. P. 430.

²¹ Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, p. 71.

²² Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, pp. 246- 247.

²³ « Nous entendons par destitution le mouvement de l'imaginaire social qui se retire des institutions et des significations imaginaires sociales existantes, du moins en partie, et les désinvestit, les destitue, leur enlevant l'essentiel de leur validité effective ou de leur légitimité- sans pour autant procéder à la création d'autres institutions qui en prendraient la place ou d'autres significations imaginaires sociales » p. 16 in *Sujet et vérité*.

²⁴ Latouche, Serge, *L'Autre Afrique*, p. 95.

²⁵ Néologisme inspiré de Gélinas (Et si le Tiers-Monde s'auto-finçait, pp 97- 111) Il signifie que c'est le secteur de la coopération internationale qui détient le vrai pouvoir dans la société hôte.

-
- ²⁶ Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 291.
- ²⁷ Idem.
- ²⁸ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la Société*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p. 520.
- ²⁹ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 147.
- ³⁰ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 36.
- ³¹ Grassi, Valentina, *Introduction à la sociologie de l'imaginaire*, Édition Érès, Paris, 2005.
- ³² Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Fundacion Xavier Zubiri, Alianza Editorial, Madrid, 1998 ; *Estructura dinamica de la realidad*, Alianza editorial, Madrid, 1995.
- ³³ Ellacuria, Ignacio, *Filosofia de la realidad historica*, UCA editores, El Salvador, 1999.
- ³⁴ Gonzalez, Antonio, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofia primera*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- ³⁵ Duméry, Henry, *Phénoménologie et religion*, PUF, Paris, 1962.
- ³⁶ Henry, Michel, *Incarnation, une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil, Paris, 2000.
- ³⁷ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre, Les réalités*, Éditions Fayard, Paris, 1981.
- ³⁸ «L'homme, le temps, le politique : la mondialisation en question» un entretien avec Zaki Laïdi in Naves, Marie- Cécile et Charles Patou (eds), *La mondialisation comme concept opératoire*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2001, p. 34.
- ³⁹ Latouche, Serge, *L'Occidentalisation du monde*, Éditions La découverte, Paris, 2005, p. 11.
- ⁴⁰ Castoriadis, Cornelius, *Fait et à faire*, Éditions du Seuil, Paris, 1977, p. 272.
- ⁴¹ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 520.
- ⁴² Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1981, p. 247.
- ⁴³ Castoriadis, Cornélius, *Figures du pensable*, p. 253.
- ⁴⁴ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 359.
- ⁴⁵ Idem.
- ⁴⁶ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, p. 359-360.
- ⁴⁷ Castoriadis, Cornélius, *Fenêtres sur le chaos*, p.166.
- ⁴⁸ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p.175.
- ⁴⁹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 239.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 221.
- ⁵¹ Castoriadis, Cornélius, *Histoire et création*, p. 150.
- ⁵² Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 30.
- ⁵³ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 522.
- ⁵⁴ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 79.
- ⁵⁵ Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 35.
- ⁵⁶ Castoriadis, Cornélius, *Histoire et création*, p. 150.
- ⁵⁷ Castoriadis, Cornélius, *La montée de l'insignifiance*, p. 114.
- ⁵⁸ Castoriadis, Cornelius, *Fait et à faire*, p. 177.
- ⁵⁹ Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.
- ⁶⁰ Castoriadis, Cornélius, *Figures du pensable*, p. 264.
- ⁶¹ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, p. 351.
- ⁶² Castoriadis, Cornelius, *Figures du pensable*, p. 27.
- ⁶³ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, p. 184.
- ⁶⁴ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p.20.
- ⁶⁵ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 187.
- ⁶⁶ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 34.
- ⁶⁷ *Ibid.*, p. 71.
- ⁶⁸ *Ibid.*, pp. 74-75.
- ⁶⁹ Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 267.
- ⁷⁰ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 457.

⁷¹ Castoriadis, Cornélius, *Ce qui fait la Grèce*, p. 54.

⁷² Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 68.

⁷³ Castoriadis, Cornélius, *Sujet et vérité*, p. 35.

⁷⁴ Je m'inspire ici des théories de la reconnaissance développées surtout par Axel, Honneth et Emmanuel, Renault.

PARTIE I

La revue de littérature et le cadre théorique

CHAPITRE I

LA REVUE DE LITTÉRATURE

1. Des approches différenciées

L'organisation de ce chapitre tient compte des différentes théories de la pauvreté et les classifie en approches individualistes, holistes et systémiques.

1.1 Les approches individualistes

L'approche individualiste, portée par la tradition libérale et la tradition sociologique initiée par Max Weber, conçoit la société comme le produit de l'agir individuel et l'unité d'une pluralité d'individus rationalistes qui en sont les seuls êtres réellement existants et actifs. Cette approche présume que le phénomène social est la conséquence souhaitée ou non des comportements individuels et que les individus sont antérieurs aux structures. La société se présente ainsi «comme collection d'individus»⁷⁵ et apparaît comme «déterminée à partir de l'individu comme cause efficiente ou cause finale»⁷⁶. En un mot la réalité sociale est formée par un «ensemble déterminable d'éléments biens distincts et bien définis»⁷⁷ qui sont «reliés entre eux par des relations de détermination causale, linéaire ou cyclique».⁷⁸ Les approches individualistes répertoriées sont divisées en perspectives économiques, perspectives socio-économiques et perspectives sociologiques.

1.1.1 Les perspectives économiques

Les économistes libéraux appréhendent la société comme une «*société commerçante*»⁷⁹, c'est-à-dire une société de concurrence où producteurs et consommateurs recherchent la maximisation de leurs profits dans un contexte de «parfaite liberté».⁸⁰ Pour eux, les intérêts privés sont les meilleurs garants des intérêts publics. Le libéralisme classique en plaçant l'individu rationnel au centre du projet social définit la pauvreté comme une pénurie due à un manque de productivité dans le

travail ou de marchandise à échanger. On est riche ou pauvre suivant les moyens qu'«on a de se procurer les choses nécessaires, commodés ou agréables de la vie» ou selon la «quantité de travail qu'on peut commander ou acheter»⁸¹. La pauvreté individuelle est provoquée par un manque d'« esprit du travail et d'économie», c'est-à-dire par la propension de certaines personnes à écouter «la voix de leurs passions au lieu d'être dociles à celle de la raison».⁸² La souffrance des pauvres ne dépend que de leur mauvais comportement moral, par exemple en mettant «au monde des enfants que l'on est pas capable de nourrir».⁸³

La société commerçante ne survit que grâce à l'échange commercial des individus à travers le marché qui joue le rôle de fondement du lien social national et mondial. Dans la société de concurrence, le libéralisme considère les individus comme les acteurs fondamentaux de l'économie nationale et internationale et érige la liberté économique en liberté fondamentale. Donc, le pauvre peut parvenir au bien-être matériel par ses initiatives, son sens d'entreprise et sa créativité. Le remède à la pauvreté individuelle passe par le travail acharné, la bonne conduite, l'éducation et la propriété privée qui est nécessaire pour vivre des produits de son travail.

Quant à la variante néo-libérale de cette thèse, le sort de l'individu dépend de son travail acharné et de son sens d'entreprise. La pauvreté individuelle est un problème qui peut être résolu par le travail acharné, la bonne conduite, l'éducation et la propriété privée. Le néo-libéralisme comme le retour en force des principes libéraux postule que le progrès et la prospérité économique résultent des efforts des individus consacrés à leurs intérêts privés. Dans «*La route de la servitude*» Hayek fustige ceux qui refusent de reconnaître que «les fins de l'individu doivent être toutes puissantes» pour qu'il puisse «échapper à la dictature d'autrui».⁸⁴ La liberté réclamée est la liberté d'entreprise comme le fondement de toutes les autres libertés puisque «les atteintes à la liberté économique affectent inévitablement la liberté en général, même dans des domaines comme la liberté de parole et la liberté de la presse».⁸⁵ Comme la liberté

économique est liée aux autres fins de la vie humaine, toute menace contre elle est perçue comme une menace grave. Hayek remarque qu' «on prend trop à la légère la menace contre la liberté de nos activités économiques par ce qu'on croit qu'il existe des fins économiques indépendantes des autres fins de la vie».⁸⁶

Les néo-libéraux conçoivent la société de la même manière que les libéraux, c'est-à-dire qu'elle est régie par le libre jeu de la concurrence comme «la seule méthode qui permette d'ajuster nos activités les unes aux autres sans intervention arbitraire ou coercitive de l'autorité».⁸⁷ Et «tout essai de contrôle des prix ou des quantités de certaines marchandises prive la concurrence de son pouvoir de coordonner efficacement les efforts individuels, parce que les variations des prix cessent alors d'enregistrer toutes les modifications des circonstances, et ne fournissent plus un guide sûr à l'action individuelle»⁸⁸. Donc, le rôle de l'État devrait se limiter à «établir des règles adaptées aux conditions générales, aux situations- types et garantir à l'individu la liberté d'action dans toutes les circonstances spécifiques, car seul l'individu peut connaître parfaitement ces circonstances particulières et régler sa conduite en conséquence».⁸⁹

Néanmoins, si Hernando de Soto se situe dans la ligne du libéralisme et du néo-libéralisme, il adopte une position modérée en développant dans ses travaux une perspective basée sur le droit, notamment le droit des personnes marginalisées à la propriété. Tout en interprétant le capitalisme comme «un système juridique de propriété», il défend dans ses livres⁹⁰ la thèse de l'importance du *droit de propriété* pour les pauvres pour qu'ils puissent développer leurs talents d'entrepreneurs et participer librement au développement économique de la société. Il pourfend le système juridique qui divise les entrepreneurs en légal/ extralégal et exige une réforme du régime des droits de propriété. Il conclut que l'absence d'un cadre légal efficace prive les pauvres de leur droit de propriété et de la possibilité d'exercer leurs capacités d'entrepreneurship dans les meilleures conditions. Il veut faire des pauvres

des acteurs économiques à part entière qui ont accès à la propriété, au crédit et au marché et par conséquent des sujets de l'amélioration de leur condition de vie.

Dans cette dernière perspective individualiste nous trouvons en Haïti les travaux de Nathalie Lamauthe Brisson et de Simon Fass. Ces auteurs se sont penchés sur l'économie informelle dans les quartiers populaires de la capitale dans le but de comprendre son fonctionnement et d'expliquer la créativité et l'inventivité des gens ordinaires pour organiser leur survie en ville. Ils adoptent globalement la thèse de De Soto suivant laquelle les activités informelles dénotent l'incapacité de l'État à fournir un cadre légal capable d'intégrer la majorité des pauvres et de leur faciliter l'accès à la propriété, au crédit et au marché. Ces études visent à renforcer les programmes de micro-finance et de micro- crédit et soutenir l'entrepreneurship des pauvres.

Nathalie Lamauthe Brisson a approfondi l'identité des masses urbaines dans ses enquêtes sur plusieurs quartiers populaires à Port- au- Prince qui sont surtout peuplés de migrants et des femmes⁹¹. Ses enquêtes élucident «les fondements contemporains de la reproduction urbaine en Haïti» et fournissent des statistiques pouvant aider les politiques dans la vision néo-libérale préconisée par les institutions internationales. En partant d'une enquête réalisée à St Martin entre 1974- 1976, un quartier populaire à Port- au- Prince, Simon Fass fait ressortir l'existence d'une culture économique populaire qui permet aux gens de «manufacturer la vie» pour manger, payer le loyer, la scolarité des enfants, etc. Sa thèse fondamentale soutient que les pauvres peuvent créer des richesses si un État démocratique leur donne accès à certaines possibilités⁹².

1.1.2 Les perspectives socio-économiques

Depuis les travaux fondateurs de Charles Booth⁹³ et de Seebohm Rowntree⁹⁴, il existe une tradition britannique de recherche sur les pauvres qui se focalise sur la répartition/distribution des ressources mises à la disposition des individus ou des

ménages pour mesurer scientifiquement et objectivement la pauvreté. Cette approche monétaire appréhende la pauvreté à partir des indicateurs de bien-être économique que sont la consommation et le revenu exprimés en dollars. Suivant cette vision qui trouve sa justification dans l'utilitarisme, sont considérés pauvres ceux qui n'ont pas les ressources économiques suffisantes pour acquérir les biens et services nécessaires à leur bien-être. Certains auteurs privilégient cette approche objective de la pauvreté (pauvreté absolue) en déterminant un seuil (revenu, consommation) qui permet aux individus d'assurer leurs besoins essentiels et de se procurer les nécessités de base. Ce seuil permet de catégoriser les individus et les ménages en pauvres et non-pauvres.

D'autres auteurs comme Townsend⁹⁵ croient que l'objectivité de la pauvreté absolue est illusoire et préfèrent une approche subjective (pauvreté relative) où les besoins humains sont exprimés et liés aux niveaux de vie d'une société donnée et dans un contexte social donné. Pour Strobel⁹⁶, «la pauvreté ne se définit pas dans l'absolu mais par rapport aux conditions de vie «moyenne» d'une société donnée».

L'approche par les besoins fait référence à la privation physiologique, c'est-à-dire à un panier de biens et de services essentiels comme moyens nécessaires pour assurer le bien-être des individus (insuffisance de nourriture, de revenu, de logement, habillement). Donc, la lutte contre la pauvreté suivant cette approche suppose la promotion des droits les plus fondamentaux des individus⁹⁷. Cette approche dont MacNamara a fait la promotion durant son mandat à la tête de la Banque mondiale (1968- 1981) établit un lien entre la pauvreté et l'insatisfaction des besoins biologiques et matériels essentiels. En général cette approche repose sur les privations d'ordre physiologique⁹⁸ et va au-delà de la considération du revenu comme seul indicateur du développement. Elle fournit aussi des indicateurs non-monnaires bien qu'elle reste accrochée à la nécessité de posséder des biens matériels pour satisfaire l'ensemble des besoins humains : nutrition, santé, éducation, logement, eau, etc⁹⁹.

Amartya Sen s'inscrit dans la tradition libérale et introduit le concept de capacité¹⁰⁰ dans la littérature sur la pauvreté pour dépasser la fixation sur le revenu et inaugurer une nouvelle manière d'évaluer le bien-être des individus en fonction de leurs libertés réelles de choisir entre différents accomplissements. Tout en reconnaissant l'importance du support de l'environnement social en termes de ressources et d'opportunités, le focus de Sen demeure l'amélioration des capacités de l'individu mu par des préférences et des valeurs. Sen suggère d'aborder la pauvreté et l'inégalité à partir des concepts «capacité», «possibilité» et «accès¹⁰¹». L'approche par les capacités élaborée à partir de la réfutation de l'utilitarisme de Bentham¹⁰² et de la théorie de la justice de Rawls¹⁰³ comporte des préoccupations éthiques et d'équité sociale. Le bien-être des individus est lié à ce qu'ils sont capables de faire et l'étendue de leur liberté¹⁰⁴. Ce que l'individu est et ce qu'il fait dépend de sa capacité de choisir ou de sa liberté de choisir¹⁰⁵.

L'approche des capacités humaines sert de complément à l'approche monétaire et à l'approche par les besoins et vise à faire de l'instrument financier un moyen pour améliorer le bien-être. L'approche des capacités est à la base de la théorie de la pauvreté humaine. Sen affirme «qu'il est juste de considérer la pauvreté comme une privation de capacités de base, plutôt que, simplement, comme une faiblesse de revenu». ¹⁰⁶ Au lieu d'être une insuffisance de revenu, la pauvreté est conçue comme une insuffisance de capacités de base. Cette approche des capacités est sous-jacente aux concepts de développement humain et de pauvreté humaine introduits par le PNUD dans ses rapports annuels (1990-1997). Le développement humain se focalise sur les conditions de vie des individus dans toute la société alors que la pauvreté humaine se concentre sur les individus. L'approche par les capacités humaines de Sen prône que «ce qu'il faut distribuer en priorité de façon équitable, ce ne sont pas des revenus, mais des capacités à développer des réalisations afin que chacun puisse mener une vie digne et sensée». ¹⁰⁷»

1.1.3 Les perspectives sociologiques

Avec la publication du texte de Simmel sur les pauvres en 1907 est née une sociologie de la pauvreté¹⁰⁸. Il revient à cet auteur d'avoir répondu clairement aux questions essentielles que doivent se poser les sociologues devant le fait social de la pauvreté : «Qu'est ce qui fait qu'un pauvre dans une société donnée est pauvre et rien que pauvre? Autrement dit, qu'est-ce qui constitue le statut social de pauvre? A partir de quel critère essentiel une personne devient pauvre aux yeux de tous? Qu'est-ce qui fait qu'elle est définie prioritairement par sa pauvreté?»¹⁰⁹ Le statut de l'individu pauvre est déterminé par la collectivité dont elle fait partie et par l'image que lui renvoie la société. Car ce n'est pas «le manque de moyens qui rend quelqu'un pauvre. Sociologiquement parlant, la personne pauvre est l'individu qui reçoit assistance à cause de ce manque de moyens».¹¹⁰ En effet «personne n'est pauvre socialement avant d'avoir été assisté»¹¹¹ et par conséquent «est pauvre celui qui reçoit assistance ou qui devrait la recevoir étant donné sa situation sociologique».¹¹² On peut conclure que «les pauvres, en tant que catégorie sociale, ne sont pas ceux qui souffrent de manques et de privations spécifiques, mais ceux qui reçoivent assistance ou devraient la recevoir selon les normes sociales».¹¹³ Ainsi la pauvreté ne peut-elle être définie «comme état quantitatif en elle-même»¹¹⁴ puisque «l'individu est déterminé par la façon dont la totalité qui l'entoure se comporte envers lui.»¹¹⁵

L'approche simmélienne trouve ses échos ou sa résonance dans des travaux plus récents de Paugam et la résurgence des notions d'exclusion, de désaffiliation et de disqualification. En posant le problème des liens de l'individu pauvre avec la société, Simmel a inspiré les études sur l'exclusion sociale, la désaffiliation et la disqualification sociale qui prennent le contre-pied des approches libérales de ce phénomène.

Depuis l'utilisation du concept d'exclusion sociale par René Lenoir¹¹⁶ pour désigner des couches de la population inadaptées au progrès ou à la croissance économique, le contenu de cette notion a grandement évolué avec les travaux de Castel sur la désaffiliation¹¹⁷ et de Paugam¹¹⁸ qui situe ses recherches sur la disqualification des assistés sociaux et sa critique des politiques sociales françaises dans le prolongement des études de Simmel. La disqualification sociale fait référence non seulement à la situation des assistés mais aussi aux mécanismes qui participent à la «construction sociale de la pauvreté¹¹⁹» et qui maintiennent les inégalités au sein de la société.

Le concept d'exclusion sociale tient compte des ressources non monétaires dont a besoin l'individu pour s'intégrer dans la société comme les ressources politiques, sociales, culturelles, etc¹²⁰. La réflexion sur l'exclusion sociale exige une vision d'ensemble de la société et la complémentarité entre les facteurs sociaux. La dynamique de l'exclusion comme état et comme processus et de la disqualification sociale sont mieux cernées par les approches qualitatives rendant visible le processus qui enferme les individus dans une situation où il leur est difficile de s'en sortir seuls¹²¹.

1.2 Les approches holistes

Les approches holistes représentent le deuxième grand courant de notre catégorisation. Celles-ci considèrent les relations entre un « tout » et ses « parties » ou « ses éléments »¹²², c'est-à-dire « la relation entre l'organisation et la vie d'ensemble de la société, et les « secteurs » ou les « domaines » qu'elle comporte¹²³ ». Elles cherchent à faire correspondre entre elles les différentes composantes ou secteurs de la société dans lesquels se déploient les activités sociales. Le schéma dont dispose l'approche holistique pour penser la totalité sociale depuis Durkheim est celui de

l'organisme. Mais «parler d'organisme, au propre comme au figuré, ou d'hyper-organisme c'est parler d'un système de fonctions interdépendantes déterminées à partir d'une fin; et cette fin, c'est la conservation et la reproduction du même, l'affirmation de la permanence à travers le temps et les accidents, de l'essence, eidos (aspect/espèce).¹²⁴ » Les approches marxistes, structuralistes, fonctionnalistes, etc participent de la même approche holistique qui part du principe que le tout précède les parties et que les structures sont antérieures aux éléments. L'élément actif des phénomènes sociaux devient les structures collectives, les institutions, les systèmes et les groupes sociaux. Dans cette approche, nous distinguons les approches marxistes et développementistes qui se complètent.

1.2.1 La perspective marxiste

La pauvreté s'explique dans le marxisme par l'exploitation de la force de travail de l'ouvrier et l'échange inégal¹²⁵ au niveau du système économique mondial. En Haïti les travaux de G-P. Charles, de J. Benoît et J. Luc s'inscrivent dans cette perspective marxiste. Ces auteurs abordent la question de la pauvreté dans une perspective historique et structurelle et utilisent les catégories de modes de production et d'impérialisme pour expliquer l'actuelle dépendance et sous- développement d'Haïti. Ces approches contiennent les forces et limites de l'époque : monde bipolaire, l'idéologie marxiste et le déterminisme historique, etc. L'accent est mis davantage sur les causes externes et se centre sur les bourgeoisies internes et externes comme les responsables fondamentaux de la disgrâce du pays. Les premiers écrits systématiques sur le sous- développement ou la pauvreté au pays datent des années 60. Le livre *«L'économie haïtienne et sa voie de développement»*¹²⁶ a fait époque et ouvert la voie aux recherches scientifiques sur la situation économique et le sous- développement en Haïti. Tout d'abord, Pierre- Charles, auteur marxiste à l'époque, caractérise Haïti de société semi-féodale. Il identifie l'économie haïtienne à un accouplement sui generis

du capitalisme américain et des structures et institutions féodales du pays, c'est-à-dire un système bâtard, semi féodal «où le secteur capitaliste connaît une croissance pénible, malgré les remarquables injections de capitaux. Un régime déformé par des pressions externes de toutes sortes, exercées notamment à travers le commerce international»¹²⁷. Définitivement, pour cet auteur, la voie du développement en Haïti ne peut être capitaliste.¹²⁸

Le livre de Pierre-Charles contient les forces et limites liées à l'époque (60-70) : les deux pôles hégémoniques, le marxisme, les luttes de libération, la révolution cubaine, l'optimisme de pouvoir vaincre le capitalisme et de passer d'un mode de production arriéré ou capitaliste à un mode de production socialiste. L'auteur partageait à l'époque la vision étapiste et téléologique marxiste de la IIIe internationale, car il déclarait concernant le pays que «les étapes de ce développement historique ont été bien définies jusqu'ici : à la commune primitive indienne, a fait suite l'esclavage colonial qui lui-même a donné naissance à l'«ancienne Haïti» féodale».¹²⁹

Benoît Joachim¹³⁰ dans les années 70 et Giovanni Caprio¹³¹ dans les années 1990 ont recouru à l'histoire économique du pays, chacun à partir de sa grille d'analyse, pour élucider le problème de la société pauvre en Haïti. De tous ces écrits, il nous semble que c'est Caprio qui a su percer clairement et résumer toute l'histoire économique du pays jusqu'à maintenant en un seul concept : incapacité structurelle : Nous nous permettons de faire une longue citation de Caprio qui présente d'après nous un diagnostic résumant notre histoire économique :

Trois cent ans d'histoire haïtienne, histoire héroïque et tragique à bien des égards, pourraient se résumer à partir de symptômes socio-économiques de la formation, perceptibles à l'aube du XXIe siècle : une incapacité structurelle à insérer la population dans le processus de production; une incapacité structurelle à nourrir la population avec les biens alimentaires produits localement; une incapacité structurelle à contrôler la croissance démographique sauvage; une incapacité structurelle à maîtriser le processus

de désintégration économique et de déséquilibre spatial; une incapacité structurelle à mettre en marche un processus de développement d'un secteur productif de biens d'équipement et à générer une technologie indigène; une incapacité à maîtriser la catastrophe écologique; et une incapacité à garantir des droits démocratiques à la population, ce qui reflète la structure d'un appareil d'État antagonique à la nation. Ces symptômes, sus- mentionnés, résument également la quantité d'efforts nécessaires au dépassement de l'état périphérique.¹³²

L'auteur a touché un point névralgique en soulevant le problème fondamental du pays qui est l'accumulation des incapacités historiques. Dans cette optique, la transformation de la société pauvre en Haïti passe par une compréhension de toutes ces incapacités accumulées au cours de l'histoire pour en rechercher les causes.

1.2.2 La perspective développementiste

Les approches économiques ont été souvent privilégiées par les développementistes. Par exemple, dans les années 70, «l'enquête sur le développement», Jean-Jacques Honorat a provoqué un remous dans la société haïtienne. Après avoir posé le sous-développement comme problème majeur du pays, l'auteur préconise comme solution la modernisation ou l'industrialisation d'Haïti par l'entremise des industries de biens de consommation, de biens de production ou d'équipement.¹³³ Gagné à l'idéologie du progrès, l'auteur milite pour une révolution technologique capable d'augmenter la production et la productivité agricole. Il partage la vision keynésienne de l'État interventionniste, seul capable de redresser les situations de crise. D'ailleurs, il l'affirme dans les termes suivants : «en dépit de sa longue tradition d'expériences négatives, l'État seul, dans ses attributs de puissance publique, se trouve dans des conditions nécessaires pour ouvrir la piste de décollage économique.¹³⁴»

Cette approche suscita une réplique des intellectuels de la diaspora à Montréal, notamment Charles Manigat, Claude Moïse et Émile Olivier dans «Haïti, quel

développement». Ils qualifient le projet d'Honorat de réformiste puisqu'il laisse intact les sources de l'exploitation et de l'inégalité. De plus, ils l'accusent de flirter avec les illusions du libéralisme en pensant à un développement sans un projet radical au pays.¹³⁵

1.3 L'approche systémique

Cette approche inclut la théorie de la dépendance qui situe les relations économiques dans un cadre mondial et celle des systèmes mondiaux développée par Wallerstein.

1.3.1 La perspective dépendantiste

Raul Prebisch¹³⁶, bien que de tendance réformiste, a marqué la fin des années 40 par son analyse critique du commerce international. Contrairement aux idées reçues des «avantages comparatifs de l'économie, il a démontré que la division internationale du travail bénéficiait davantage au centre qu'à la périphérie. Il soutint que «les rapports économiques entre le centre et la périphérie tendent à reproduire les conditions du sous-développement et à élargir le fossé qui sépare pays développés et pays sous- développés»¹³⁷. En effet, la théorie cépalienne avait promu la substitution des importations et l'augmentation des marchés internes. L'optimisme de l'époque se retrouve dans les écrits intellectuels du CEPAL qui à travers leurs propositions d'industrialisation de l'Amérique Latine, les politiques protectionnistes et l'intégration du marché commun latino- américain. On pensait qu'on allait rattraper le retard et augmenter l'accumulation du capital dans le Tiers-Monde. L'originalité de la pensée cépalienne c'est d'avoir non seulement mis en évidence les mécanismes de reproduction des inégalités entre les nations mais aussi d'avoir traduit cette interprétation en politique favorable à l'industrialisation de l'Amérique Latine.

Vers le milieu des années 60, l'approche cépalienne s'est enrichie d'une dimension socio-politique avec Celso Furtado et Oswaldo Sunkel, généralement vulgarisée sous le nom de la théorie de la dépendance. Ce mouvement intellectuel donnera naissance à la «théorie de la dépendance». Il est clair que «l'échec des tentatives de développement strictement national»¹³⁸ est à l'origine de cette nouvelle théorie des sociologues et économistes latino-américains. Cette théorie accentue le caractère politique des processus économiques et met en relation les processus économiques, politiques, les conditions structurelles et les situations historiques.

La théorie de la dépendance s'attelle à repenser les phénomènes socio-politiques et socio-économiques d'Amérique Latine à partir d'une analyse des mécanismes de domination qui maintiennent ces structures et une analyse du dynamisme de leur évolution à partir des luttes socio-politiques des classes sociales. L'analyse de la dépendance structurelle cherche à expliquer comment interagissent les facteurs internes et externes de la domination des pays sous-développés au sein du capitalisme mondial. Il s'agit de comprendre les systèmes de domination locale dans leur rapport avec le système mondial, car la dépendance n'est pas mécaniquement conditionnée par les centres hégémoniques. Il existe, dès lors, une dynamique d'interaction entre l'intérieur et l'extérieur.

Pour ces théoriciens, le problème du développement des pays pauvres est localisé dans les structures internationales imposées à ces pays. La solution ne se trouve pas dans les réformes institutionnelles mais plutôt dans les transformations radicales de l'ordre économique international. Le modèle de coopération proposé exige la transformation des structures d'exploitation pour favoriser le décollage économique. La formule de coopération comporte un changement de vision du Nord par rapport au Sud et va dans la ligne d'une restructuration des échanges économiques et sociaux au niveau mondial.

1.3.2 La perspective des systèmes mondiaux

Les théories du système mondial en maintenant une perspective globale soulignent que les solutions locales, nationales et régionales dans un système considéré comme un tout ne fonctionnent pas. Le concept et la théorie de l'économie-monde développés par Braudel¹³⁹ et Wallerstein¹⁴⁰ sont très proches de la théorie de la dépendance. Le capitalisme, pour eux, est une économie-monde polarisante et hiérarchisée en trois niveaux qui sont le centre, la semi-périphérie et la périphérie. Le centre draine vers lui toutes les ressources tandis que la périphérie se débat entre le purgatoire et l'enfer.

L'économie capitaliste est une économie- monde dont le dynamisme dépend de la force de l'économie de marché et de la vie matérielle faite des activités quotidiennes des hommes. L'économie de marché «relie entre eux les différents marchés du monde». Il existe une certaine hiérarchie entre les économies du monde qui ont été les matrices du capitalisme occidental et mondial. Dans l'économie- monde, il existe toujours un centre, le paradis, représenté par une capitale économique, des zones intermédiaires et des zones périphériques dans lesquelles «la vie des hommes évoque souvent le purgatoire, ou même l'enfer. Et la raison suffisante en est, bel et bien, leur situation géographique».

Le capitalisme par essence tend vers l'exploitation des ressources et des possibilités internationales et mondiales. Et dans le système de l'économie- monde, les ressources «ont tendance à se déplacer de la périphérie vers le centre. Entre le cœur de l'économie- monde et la périphérie les relations d'échange sont très inégales, mais cette inégalité a été camouflée pendant près de cinq siècles en séparant les instances politiques et économiques. Les relations entre le cœur et la périphérie ne sont pas gouvernées par le seul jeu de l'offre et de la demande. Elles sont plutôt des relations

violentes, inégales et non des négociations sur le marché mondial «entre les forces économiques impersonnelles». Ce phénomène permet l'accumulation de la richesse au centre et la paupérisation absolue à la périphérie.

Alex Dupuy¹⁴¹ pense que pour comprendre le sous-développement et la pauvreté d'Haïti, il faut l'aborder dans la perspective du système- monde qui intègre à la fois la perspective historique, l'interaction entre le centre et la périphérie et les relations entre classe, race, couleur à l'intérieur du pays. Sa thèse soutient que la position d'Haïti dans l'économie mondiale est due d'une part à son économie extrovertie, à la non-intégration de ses secteurs de production et d'autre part aux contradictions et aux conflits générés à l'intérieur de cette société par l'interaction dialectique entre les forces internes et externes. Ainsi les forces et relations externes jouent-elles le rôle de déterminants généraux et les relations et forces internes de déterminants spécifiques du sous- développement.

1.4 . Les approches politiques et anthropologiques

Il faut enfin souligner la présence, dans la littérature sur l'explication de la pauvreté et des inégalités en Haïti, de deux autres perspectives dont l'intérêt a été d'apporter de nouveaux éclairages que nous jugeons importants, autant pour notre travail de réflexion que pour une compréhension plus large et plus riche de la problématique de «société pauvre» en Haïti.

1.4.1 Les approches politiques

Les analyses économiques ne suffisent pas à elles seules à cerner la pauvreté et le sous développement au pays. Ainsi certains auteurs ont-ils attiré l'attention sur le poids de la politique dans l'appauvrissement du pays. André Corten aborde la transnationalisation de l'État-nation haïtien par le biais de l'économie et la conçoit comme

une caractéristique principale des «États faibles». Dans les sociétés dépendantes comme Haïti, l'État est un effet de la trans-nationalisation opérant par le biais de la commercialisation des produits exotiques.¹⁴² Cette faiblesse de l'État se manifeste par le fait qu'il n'est pas le destinataire des demandes sociales et que ses fonctions ne sont pas coordonnées.¹⁴³ Ceci légitime la présence accrue de la communauté internationale et le protagonisme des ONG en Haïti.

Cet «*État faible*» des années 70 souligne Cary Hector malgré sa volonté interventionniste est un État oligarchique incapable de promouvoir la modernisation capitaliste parce qu'il est «porté par des forces et des couches sociales» hostiles au mieux-être matériel de la majorité de la population». ¹⁴⁴ Car cet État est conditionné par son «contenu de classe». ¹⁴⁵

André Corten part d'une constatation mondiale de souffrance et de misère de l'humanité pour aborder la question du mal politique dans un des pays les plus pauvres du monde. Le mal politique est le fait que la déshumanisation soit acceptable dans une langue politique. Il fait d'Haïti sa tribune pour dénoncer le discours mensonger de l'Occident sur la pauvreté et ses pratiques d'exportation de la misère absolue en dehors de ses frontières. Les analyses de l'auteur portent fondamentalement sur les discours religieux et en même temps sur le comportement des élites haïtiennes fascinées, selon lui, par la déshumanisation. Il conclut que l'emprise du religieux au pays est due à la faiblesse du politique, c'est-à-dire à sa non-institutionnalisation. De là l'importance d'aborder le politique par le biais de l'imaginaire religieux et du rôle de la diabolisation.

La lecture du livre «Diabolisation et mal politique en Haïti» suggère une piste de recherche pertinente sur le lien entre la coopération internationale et l'institutionnalisation de la société pauvre en Haïti¹⁴⁶. Cet auteur a relevé le défi épistémologique de penser l'impensable, la déshumanisation et d'entamer une

réflexion politique sur la misère qui s'est accrue au pays et a produit la désolation chez les victimes.¹⁴⁷

Sa catégorie fondamentale d'analyse c'est le mal politique qui est à la fois le système politique, le produit «autonome du système»¹⁴⁸, s'habituer à la déshumanisation pour soi-même et pour les autres¹⁴⁹, et enfin la non-institutionnalisation du politique.¹⁵⁰ Le mal politique, pour lui, c'est aussi l'exportation de la déshumanisation¹⁵¹ et son acceptation par les élites locales et internationales.¹⁵² La misère entendue comme déshumanisation produit la désolation, c'est-à-dire «une expérience de non-appartenance à la communauté».¹⁵³ L'auteur ouvre une parenthèse dans sa réflexion que trouvons fondamentale au moment de comprendre l'institutionnalisation et la légitimation de la pauvreté au pays. Les problèmes soulevés par l'auteur sont intéressants mais ne nous instruisent pas davantage sur les mécanismes d'exportation du mal politique, l'origine de la fascination pour la violence en Haïti et la désolation (perte de sentiment d'appartenance des pauvres) des masses.

Quant à l'approche économique-politique de Mats Lundhal, elle établit un lien entre la politique et le sous-développement dans les campagnes haïtiennes¹⁵⁴. Du raisonnement de l'auteur, l'État duvaliériste a appauvri systématiquement la paysannerie en pratiquant à son encontre une politique de discrimination, de marginalisation et d'exclusion basée sur les extorsions, les expropriations et les obstacles quant aux accès aux opportunités sociales.

L'auteur a réitéré cette approche dans son livre sur le sous développement en Haïti¹⁵⁵ où il maintient que le sous-développement d'Haïti a ses racines dans des structures économiques et politiques intimement connectées dans le temps. L'auteur est persuadé qu'on ne peut pas penser séparément l'économie et la politique en Haïti parce que dès le départ au XIXe siècle l'économie haïtienne tournée vers l'extérieur et l'État prédateur ont été configurés ensemble. Lundhal focalise ses écrits surtout sur

le monde rural parce qu'il croit qu'Haïti est une nation rurale et une société paysanne. Il conclut que le sous- développement du pays est dû en partie à la politique des gouvernements prédateurs qui n'ont pas su mettre en place les structures adéquates et faire les meilleurs choix pour leur société. Sans nier les causes exogènes de la pauvreté, l'auteur affirme que quatre facteurs principaux à la base du sous-développement en Haïti sont la croissance démographique et l'érosion, les imperfections des marchés, le manque de progrès technologique et la prédation/corruption de l'État haïtien.¹⁵⁶

Leslie J.R. Péan à partir de l'économie politique, de l'histoire et de la philosophie politique, interroge la pauvreté et le sous- développement en Haïti. Il retrace nos pratiques quotidiennes et politiques de 1791-1870¹⁵⁷ pour conclure que l'institutionnalisation de la corruption est le grand facteur de la pauvreté au pays. Dans le deuxième tome¹⁵⁸, l'auteur nous fait voir que dans la conjoncture (1870-1915) le pays est pris au piège de la corruption financière internationale et des complicités de l'État autour des emprunts de 1874, de 1896 et 1910 qui en accentuant le dépérissement de la société haïtienne vont provoquer l'occupation américaine de 1915. La corruption sera érigée en mécanismes de distribution du pouvoir et en stratégie de domination des États- Unis durant l'occupation américaine. L'argent s'inscrira dès lors dans le système des valeurs de l'élite politique et économique nationale¹⁵⁹ qui feront du clientélisme un trait distinctif de la politique en Haïti. De Duvalier Père, jusqu'à l'accession d'Aristide au pouvoir¹⁶⁰, au nom de la lutte contre le communisme, la communauté internationale a fermé les yeux sur la corruption du système au nom de la sécurité nationale.

L'auteur réclame un recentrage éthique et se place ainsi de plain- pied dans la nécessité de la bonne gouvernance réclamée par le FMI et la Banque mondiale comme condition du développement au pays. Nul ne peut contester l'importance de la moralisation de la politique, mais les comportements moraux suffisent-ils pour

générer la prospérité? Le haut niveau de corruption n'est-il pas toléré et provoqué parfois dans les hautes sphères internationales? Où vont aboutir les millions volés au pays depuis toujours?

1.4.2 Les approches anthropologiques

Une bonne partie de la littérature sur la pauvreté en Haïti est concentrée sur le monde rural. Cette littérature met en évidence la résistance culturelle de la paysannerie qui en forgeant sa propre culture organise son mode d'existence et sa survie. Rémy Bastien dans son investigation sur Marbial nous présente les relations fonctionnelles du religieux, du politique et de l'économique dans la société rurale. La paysannerie isolée du reste de la société produit des formes sociales et des réponses techniques plus appropriées qui lui permettent d'assurer son existence.¹⁶¹ Paul Moral s'est érigé contre la pédagogie de base de Marbial qui exaltait la capacité créatrice et inventive de la paysannerie tout en négligeant ses besoins impérieux : « rompre l'isolement ancestral des campagnes, les faire participer largement à la vie nationale ».¹⁶²

Soixante ans plus tard, l'anthropologue Barthélémy relit l'histoire d'Haïti et interprète le sous-développement et la pauvreté du pays à partir des catégories « créoles » et « bossales », c'est-à-dire ceux qui ont accepté les valeurs de l'Occident et ceux qui les ont rejetées.¹⁶³ Cette culture de résistance est, pour lui, l'affirmation d'une alternative à l'idéologie du développement, une invention, un choix, une option pour construire le pays sur le rejet des fondements de l'économie libérale¹⁶⁴ et bâtir « sous une pulsion égalitaire » l'économie domestique. Selon l'auteur, les bossales i.e les ruraux, les masses urbaines ont tout simplement choisi le non-développement par opposition aux valeurs de l'Occident, entre autres le capitalisme, la religion catholique et l'État.¹⁶⁵ Ces thèses sont nuancées par Laënnec Hurbon qui refuse le caractère d'exception accordé à Haïti, car, fait-il remarquer, la « pulsion égalitaire » est également présente dans les cultures latino-américaines. De plus, il nous réfère

aux thèses de Louis Dumont qui expliquent fort bien les différences entre les cultures holistes et les cultures individualistes¹⁶⁶.

Dans le contexte de sa critique au duvaliérisme, Laënnec Hurbon fait le lien entre la violence culturelle et le sous- développement du pays, c'est-à- dire la violence culturelle «comme stratégie globale du mode de production capitaliste». Il prétend qu'aucune lutte de transformation sociale du pays ne peut faire l'économie de la critique de cette violence culturelle qui maintient les grandes masses du pays dans leur pauvreté. Il critique la manipulation des codes culturels populaires et revendique le respect des traditions culturelles non- occidentales entendues souvent comme obstacles au progrès, à la civilisation et à la modernité. Il se demande si le «développement nécessaire des pays du tiers- monde» passe nécessairement «par l'abandon des traditions culturelles non occidentales».¹⁶⁷ Sans excuser le régime duvaliérien, Hurbon pense que cette marginalisation de la paysannerie répond surtout au caractère transnational de l'État-nation haïtien tourné culturellement vers le culte occidental, la langue occidentale et le système d'éducation occidentale.¹⁶⁸

Mentionnons pour terminer l'étude de François Houtart et d'Anselme Rémy sur les référents culturels à Port- au- Prince. Cette étude se penche sur l'importance des mentalités dans l'étude d'une société et souligne que les facteurs culturels peuvent contribuer à la stagnation ou au changement dans les sociétés. Ainsi relativise-t-elle les recherches qui se penchent fondamentalement sur le paradigme économique.¹⁶⁹ Cette même étude a été complétée et publiée sous le titre de «Haïti et la mondialisation de la culture.»¹⁷⁰ Elle fait ressortir en outre que l'ignorance de la dimension culturelle des faits sociaux, économiques et politiques a été bien souvent cause d'erreur¹⁷¹. On peut déduire de cette étude que la réalité de la pauvreté n'est pas seulement économique mais aussi une réalité culturelle.¹⁷²

1.5. La conception politico-culturelle de la société pauvre haïtienne

Suivant notre revue de littérature les causes de la société pauvre haïtienne se sont révélées d'ordre économique, politique, social et anthropologique mais aucune de ces approches n'a été d'un grand secours pour saisir la nature de la société pauvre haïtienne et y apporter une solution pertinente. Les limites des approches partielles et partiales dans la compréhension de la société pauvre haïtienne exigent une analyse d'ensemble de la société comprise comme unité magmatique de tous ses éléments imaginaires (territoire, langue, race, etc).

Très probablement les aspects de la société pauvre haïtienne touchés «ne sont pas pertinents ou ne sont pas en relation fonctionnelle avec les aspects pertinents.¹⁷³» Jusqu'à présent aucune étude systématique sur Haïti n'a réfléchi suffisamment sur ce qui dans la constitution du social-historique haïtien et de son interaction avec la communauté internationale institue la société pauvre en Haïti. Il nous semble qu'il n'y aura pas de transformation radicale de la société pauvre en Haïti sans une réflexion sur les impensés de la nation pauvre haïtienne.

On a toujours occulté la dimension imaginaire de la réalité et on a toujours été incapable de rendre compte du rapport entre pauvreté, culture et politique puisque les significations imaginaires s'incorporent dans les rapports de pouvoir et de domination. Étant donné que «c'est l'institution du social que vise la politique»¹⁷⁴ et que «la politique vise l'institution de la société comme telle, ou les grandes options affectant la société dans son ensemble, elle «s'adresse» au collectif anonyme, présent et à venir ¹⁷⁵» Il s'ensuit que la société pauvre est un *fait politique*, le politique étant entendu comme «cette dimension de l'institution de la société, ayant trait au pouvoir explicite, soit à l'instance pouvant émettre des injonctions sanctionnables»¹⁷⁶ et la politique comme «la mise en question de l'institution effective de la société ».¹⁷⁷

La société pauvre haïtienne comme phénomène social-total ou phénomène social-historique est un produit des *rapports de pouvoir et des rapports de sens* dans l'*institution* de la société globale dont l'impensé n'a été ni perçu ni abordé dans les études réalisées jusqu'ici sur le problème de la pauvreté en Haïti. L'institution de la société pauvre liée au rapport de domination/subordination renvoie à une question politique et par conséquent à «l'ensemble de la société comme société agissante» dans ses rapports avec le reste de la société-monde. Donc, le problème d'institution de la société pauvre est un problème politique central et le «lieu de la politique, c'est la société». ¹⁷⁸

[La politique] n'est pas une lutte pour le pouvoir à l'intérieur d'institutions données; ni simplement lutte pour la transformation des dites politiques, ou de certaines institutions, ou même de toutes les institutions. La politique est désormais lutte pour la transformation du rapport de la société à ses institutions; pour l'instauration d'un état de choses dans lequel l'homme social peut et veut regarder les institutions qui règlent sa vie comme ses propres créations collectives, donc peut et veut les transformer chaque fois qu'il en a le besoin ou le désir ¹⁷⁹.

La société pauvre haïtienne ne peut être appréhendée à travers une conception objectiviste ou un schéma positiviste mais à partir des imaginaires qui la créent et la maintiennent. Car l'imaginaire dans sa fonction «instituyente» est à la fois condition d'invention de sens et de transformation de la société. Ainsi privilégions-nous dans notre démarche l'appréhension du social- historique à partir de l'imaginaire qui est la condition du représenter/dire, du penser/sentir, du faire/agir et qui est aussi ce qui fait penser, sentir et agir dans le processus de création/destruction de formes social-historiques. L'étude de la société pauvre haïtienne relève de l'analyse du rôle des imaginaires sociaux dans l'institution de cette société spécifique. Elle nous renvoie à l'analyse du «comment» l'interaction entre la société haïtienne et les autres sociétés institue le pays pauvre/ nation pauvre/société pauvre.

⁷⁵ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 266.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Ibid., p. 273.

⁷⁸ Ibid., p. 265.

⁷⁹ Smith, Adam, *La richesse des Nations*, Tome I, Éditions Flammarion, Paris, 1991, p. 91.

⁸⁰ Ibid., p. 173.

⁸¹ Ibid., p. 99.

⁸² Malthus, Thomas, *Essai sur le principe de la population*, Tome II, Éditions Flammarion, Paris, 1992, pp. 224- 225.

-
- ⁸³ Ibid., p. 218.
- ⁸⁴ Hayek, Friedrich, A., *La route de la servitude*, PUF, Paris, 1985, p. 47.
- ⁸⁵ Friedman, Rose et Milton, *La liberté du choix*, Belford, 1980, p. 86.
- ⁸⁶ Hayek, Friedrich, A., *La route de la servitude*, PUF, Paris, 1985, p. 69.
- ⁸⁷ Ibid. p. 33.
- ⁸⁸ Idem.
- ⁸⁹ Ibid., p. 35.
- ⁹⁰ De Soto, Hernando, *The Mystery of Capital: Why capitalism Triumphs in the west and Fails everywhere Else*, Basic Books, New York, 2000; *L'autre sentier: la revolution informelle dans le Tiers-Monde*, Édition La Découverte, Paris, 1994.
- ⁹¹ Brisson, Lamauthe, Nathalie, *L'informel et l'État en Haïti : premiers résultats sur l'aire métropolitaine de Port-au-Prince*, Rapport de Recherche, Université de Paris X, 1998.
- ⁹² Fass, Simon M., *Political Economy of Haïti, The drama of survival*, New Brunswick, N.J., Transaction Books, 1988.
- ⁹³ Booth, C., *Life and labour of the people of London*, vol. 9, Macmillan, London, 1892.
- ⁹⁴ Rowntree B.S., *Poverty*, Macmillan, London, 1901.
- ⁹⁵ Townsend, P., *The meaning of poverty*, British Journal of sociology, No 8, Sept. 1962; (ed) *The concept of poverty*, Heinemann, London, 1970; *Poverty in the United Kingdom*, Penguin Books, Harmondsworth, 1979; *The international analysis of poverty*, Hertfordshire, Harvester wheatsheaf, 1993.
- ⁹⁶ Strobel, P., « De la pauvreté à l'exclusion : société salariale ou société des droits de l'homme ? » in *Revue internationale des Sciences sociales*, No 148, Juin 1996, p. 205.
- ⁹⁷ Bartholi, H., *La stratégie des besoins essentiels face aux situations d'extrême pauvreté*, Économies et sociétés, Cahier de l'ISMEA, Janvier, 1980.; « Le phénomène de la pauvreté dans l'économie marchande » in *Problèmes économiques*, No 1.706, Janvier 1981, p. 16.
- ⁹⁸ Streeten P. et alii, *First things first : meeting basic human needs in developing countries*, Oxford University Press, Oxford, 1981.
- ⁹⁹ PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain*, Économica, Paris, 1997.
- ¹⁰⁰ De Munck, Jean, « Qu'est ce qu'une capacité » in Jean de Munck et Bénédicte, Zimmerman (dir.), *La liberté au prisme des capacités*, Éditions EHESS, Paris, 2008, pp. 21-47.
- ¹⁰¹ Sen, Amartya, *Repenser l'inégalité*, Éditions du Seuil, Paris, 2000.
- ¹⁰² Bentham, J., *An introduction to the principals of Morals and legislation*, T. Payne and sons, London, 1789.
- ¹⁰³ Rawls, John, *Théorie de la justice*, Éditions du Seuil, Paris, 1997.
- ¹⁰⁴ Farvaque, N., *Action publique et approche par les capacités : une analyse des dispositifs et trajectoires d'insertion*, Thèse pour l'obtention du Doctorat en sciences économiques, IDHE-ENS-Cachan, Université de Marne-la-vallée, 2005.
- ¹⁰⁵ Sen, Amartya, *Repenser l'inégalité*, pp. 66- 68.
- ¹⁰⁶ Sen, Amartya, *Un nouveau modèle économique*, Éditions Odile Jacob, Paris, 2003, p. 124.
- ¹⁰⁷ Paugam, Serge, *Les formes élémentaires de la pauvreté*, p. 5.
- ¹⁰⁸ Paugam, Serge et Frantz Schultheis, « Naissance d'une sociologie de la pauvreté » introduction de Simmel, Georges, *Les pauvres*, PUF, Paris, 1998.
- ¹⁰⁹ Paugam, Serge, *Les formes élémentaires de la pauvreté*, p. 7.
- ¹¹⁰ Simmel, Georges, *Les pauvres*, p. 102
- ¹¹¹ Ibid., p. 96.
- ¹¹² Idem.
- ¹¹³ Idem.
- ¹¹⁴ Ibid., p. 97.
- ¹¹⁵ Idem.
- ¹¹⁶ Lenoir, René, *Les exclus. Un français sur dix*, Éditions le Seuil, Paris, 1974.

-
- ¹¹⁷ Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Éditions Fayard, Paris, 1995.
- ¹¹⁸ Paugam, Serge, *La disqualification sociale*, PUF, Paris, 2002.
- ¹¹⁹ Ibid., p. 22.
- ¹²⁰ Atkinson, A.B., Davoudi S., « The concept of social exclusion in the european Union : context, development, and possibilities » in *Journal of Common Market Studies*, Vol. 38, No 3, 2000, pp427-448
- ¹²¹ Paugam, Serge, « Poverty and social disqualification : a comparative analysis of cumulative social disadvantage » in *Journal of european social policy*, vol. 6, no 4, 1996, pp. 287-303.
- ¹²² Castoriadis, Cornélius, *Les carrefours du Labyrinthe I*, p. 258.
- ¹²³ Ibid., pp. 257- 258.
- ¹²⁴ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 268.
- ¹²⁵ Amin, Samir, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Vol I, Union Générale d'Éditions, Collection 10-18, Paris, 1976.
- ¹²⁶ Pierre- Charles, Gérard, *L'économie haïtienne et sa voie de développement*, Paris G.P., Maisonneuve/ Larose, 1967.
- ¹²⁷ Pierre- Charles, Gérard, *L'économie Haïtienne et sa voie de développement*, Éditions Henri Deschamps, Port- au- Prince, 1993, p. 259.
- ¹²⁸ Ibid., pp. 260- 262
- ¹²⁹ Ibid., p. 259.
- ¹³⁰ Joachim, Benoît, *Les racines du sous- développement en Haïti*, Éditions Henri Deschamps, Port- au-Prince, 1979.
- ¹³¹ Caprio, Giovanni, « Introduction à l'histoire économique d'Haïti », in Hector Cary et Jadotte, Hérard, *Haiti et l'après- Duvalier, continuités et ruptures*, Tome I, CIDIHCA, Montréal, 1991.
- ¹³² Giovanni, op.cit., p. 163.
- ¹³³ Honorat, Jean-Jacques, *Enquête sur le développement*, Imprimerie Centrale, Port- au-Prince, Haïti, 1974.
- ¹³⁴ Ibid., p. 141-142.
- ¹³⁵ Manigat, Charles et al. Haïti, *Quel développement*, Collectif Paroles, Lasalle, Québec, 1975, pp. 155- 156.
- ¹³⁶ Presbisch, Raul, *International economics and development*, Academic Press, New York, 1972; *Hacia una dinamica del desarrollo latinoamericano*, Fondo de cultura Economica, 1971; *Transformacion y desarrollo*, Fondo de Cultura Economica, México, 1970.
- ¹³⁷ Cardoso, F.H., *Les idées à leur place*, Éditions A.M. Métaillé, Paris, 1984, p. 25-26.
- ¹³⁸ Cardoso, F.H., *Les idées à leur place*, Éditions A.M. Métaillé, Paris, 1984, p. 75.
- ¹³⁹ Braudel, Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe –XVIIe siècle*, trois volumes, Éditions Armand Colin, 1967- 1979.
- ¹⁴⁰ Wallerstein, Immanuel, *Le système du monde du XVIe siècle à nos jours*, Éditions Flammarion, Paris, 1984.
- ¹⁴¹ Dupuy, Alex, *Haiti in the World economy, Class, race, and underdevelopment since 1700*, Latin american perspectives, 1995.
- ¹⁴² Corten, André, *L'État faible, Haïti et la République Dominicaine*, CIDIHCA, Montréal, 1989, p. 15.
- ¹⁴³ Ibid., p.21.
- ¹⁴⁴ Hector, Cary, *Une quête du politique*, Éditions CIDIHCA, Montréal, 1991, p. 180.
- ¹⁴⁵ Ibid., p.157.
- ¹⁴⁶ Corten, André, *Diabolisation et mal politique*, Les éditions CIDHICA/KHARTALA, Montréal, 2000, p. 17.
- ¹⁴⁷ Ibid, p. 198.
- ¹⁴⁸ Ibid., p. 194.

-
- ¹⁴⁹ Ibid., p. 193
- ¹⁵⁰ Ibid., p. 194.
- ¹⁵¹ Ibid, p. 14 et 29.
- ¹⁵² Ibid., p. 17.
- ¹⁵³ Ibid., p. 28.
- ¹⁵⁴ Lundahl, Mats, *Peasants and poverty : A study of Haïti*, Edition Croom Helm, London, 1979.
- ¹⁵⁵ Lundahl, Mats, *Politics or Markets ? Essays on Haïtian underdevelopment*, Routledge Edition, London and New York, 1992.
- ¹⁵⁶ Lundahl, Mats, « Forces économiques et politiques du sous- développement en Haïti » in Hubon, Laënnec (dir), *Les transition démocratiques*, Éditions Syros, Paris, 1996., pp.243-256.
- ¹⁵⁷ Péan, Leslie Jean- Robert, *De Saint- Domingue à Haïti (1791- 1870) : économie politique de la corruption*, Éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 2003.
- ¹⁵⁸ Péan, Leslie, Jean- Robert, *Économie politique de la corruption tome II, L'État marron (1870- 1915)*, Éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 2005
- ¹⁵⁹ Péan, Leslie J.R., *Haïti, économie politique de la corruption : le saccage (1915- 1956), tome III*, Éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 2006.
- ¹⁶⁰ Péan, Leslie J.R., *Haïti, Économie politique de la corruption, tome IV, L'ensauvagement macoute et ses conséquences (1957- 1990)*, Éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 2007.
- ¹⁶¹ Bastien, Rémy, *Le paysan haïtien et sa famille*, Éditions Karthala, Paris, 1985.p.21
- ¹⁶² Moral, Paul, *Le Paysan Haïtien*, Éditions Fardin, Port- au-Prince, 1978, p. 10.
- ¹⁶³ Barthélémy, Gérard, *Dans la splendeur d'un après-midi d'histoire*, Éditions Henri Deschamps, Port- au- Prince, 1996, pp. 28-29.
- ¹⁶⁴ Ibid., p. 27.
- ¹⁶⁵ Ibid.pp.35-36.
- ¹⁶⁶ Hurbon, Laënnec, «De la particularité d'Haïti, quelques interrogations sur l'ouvrage de Gérard Barthélémy», *Chemins Critiques*, Vol.4, No 1, Sept. 1998, pp. 147- 157.
- ¹⁶⁷ Hirbon, Laënnec, *Culture et dictature en Haïti, L'imaginaire sous contrôle*, Éditions l'Harmattan, Paris, 1979.
- ¹⁶⁸ Hurbon, Laënnec, *Comprendre Haïti, Essai sur l'État, la nation, la culture*, Éditions Karthala, Paris, 1987, p. 129.
- ¹⁶⁹ Houtart, François et Anselme, Rémy, *Les référents culturels à Port- au- Prince*, Éditions CRESFED, Port- au-Prince, 1997.
- ¹⁷⁰ Houtart, François, et Anselme, Rémy, *Haïti et la mondialisation de la culture*, Éditions l'Harmattan, Paris, 2000.
- ¹⁷¹ Ibid., p. 7.
- ¹⁷² Ibid., p. 9.
- ¹⁷³ Castoriadis, Cornélius, *Les carrefours du labyrinthe*, p. 264.
- ¹⁷⁴ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 83.
- ¹⁷⁵ Ibid., p. 84.
- ¹⁷⁶ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 151
- ¹⁷⁷ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p.384.
- ¹⁷⁸ Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, Éditions du Seuil, Paris, 2005, p.152.
- ¹⁷⁹ Castoriadis, Cornélius, *La société bureaucratique 1*, p. 54.

CHAPITRE II

2. LA PROBLEMATIQUE

2.1. Les limites de l'ontologie sociale héritée

Haïti est souvent considéré comme l'un des pays les plus pauvres du monde, notamment des Amériques. Cette thèse vise à faire sortir de nouveaux schèmes de compréhension ainsi qu'à proposer de nouvelles manières d'aborder et d'intervenir sur ce phénomène. Depuis vingt-cinq siècles l'Occident a institué la pensée comme Raison¹⁸⁰, alors que «la pensée gréco-occidentale se constitue, s'élabore, s'amplifie et s'affine sur cette thèse : être, c'est être quelque chose de déterminé (einaï ti), dire, c'est dire quelque chose de déterminé (ti legein).¹⁸¹» Suivant cette «ontologie de la détermination¹⁸²», ce qui est vraiment être social «est ce qui est déterminé, et ce qui n'est pas déterminé n'est pas, ou est moins, ou a une qualité inférieure d'être.»¹⁸³ L'ontologie sociale de la détermination comme ontologie de la phusis (*nature*) est l'«ontologie du même, de la répétition, du toujours intemporel.¹⁸⁴» En effet «la détermination mène à la négation du temps, à l'a-temporalité : si quelque chose est vraiment déterminé, il est déterminé depuis toujours et pour toujours. S'il change, les modes de son changement et les formes que ce changement peut produire sont déjà déterminées.»¹⁸⁵ À l'ontologie sociale héritée correspond la logique sociale ensembliste-identitaire qui est une «logique du principe d'identité, de contradiction et du tiers-exclu, logique à la base de l'arithmétique et de la mathématique en général, et qui se réalise formellement et effectivement dans la théorie des ensembles et ses ramifications interminables.¹⁸⁶» Cette logique ensembliste n'a prise «que sur une strate de ce qui est¹⁸⁷» de la première strate naturelle «qui se prête en partie à cette organisation.¹⁸⁸»

Suivant l'ontologie sociale identitaire, l'être de la société se crée dans la détermination. Et «la société opère («agit» et «pense») avec et par des «éléments», des «classes», des «propriétés» et des «relations» posés comme distincts et définis.»¹⁸⁹ L'emprise de

l'ontologie ensembliste-identitaire dans les sciences sociales reste encore centrale¹⁹⁰ dans le libéralisme, le marxisme, le fonctionnalisme, le structuralisme, etc. En effet, nous avons constaté comment les sciences sociales demeurent attachées aux trois approches de l'ontologie sociale ensembliste-identitaire dénommées l'individualisme, le holisme et le systémisme.

2.1.1. Les limites de l'individualisme ontologique

L'ontologie sociale individualiste envisage la société comme un ensemble d'individus et confère une telle substantialité à l'individu¹⁹¹ que les différentes approches de ce courant réduisent le social à l'agir individuel et «construisent en fait le social à partir de l'addition de l'individuel». ¹⁹² La société y apparaît alors «comme déterminée à partir de l'individu comme cause efficiente ou cause finale, le social comme constructible ou composable à partir de l'individuel.¹⁹³» Mais la question fondamentale demeure comment penser la société à partir de l'individu qui lui pré-existerait alors que l'individu n'est ce qu'il est «que dans et par la société». ¹⁹⁴ En effet «l'institution de la société ne peut pas être produite par les individus»¹⁹⁵ et il «n'est pas possible, visiblement, de penser la société comme «composition» à partir d'éléments qui, logiquement ou réellement, lui préexisteraient : on ne pourrait «composer» une société, si déjà l'expression a un sens, qu'à partir d'individus déjà sociaux, c'est-à-dire qui portent déjà le social en eux-mêmes.¹⁹⁶»

Castoriadis aborde l'individu non comme une donnée de la nature mais comme une institution social-historique. L'individu est un individu social, il est fabriqué par la société en même temps qu'il institue la société. Car «lorsque nous parlons d'individu, nous parlons de quelqu'un qui est déjà socialement fabriqué: le nouveau né et sa mère, la poule et l'œuf.¹⁹⁷» Bref, «l'individu social ne pousse pas comme une plante, mais est créé- fabriqué par la société.¹⁹⁸» En effet c'est le milieu sociologique qui

«détermine un type anthropologique d'individu qui lui correspond, et qui est indispensable, en retour pour le perpétuer.»¹⁹⁹

[À chaque type d'institution de la société correspond un type anthropologique qui est] le type d'individus- l'ensemble de traits psychologiques et comportementaux- que le régime favorise, induit, fabrique, développe et dont l'existence est indispensable pour que le régime fonctionne et continue. Ces traits « psychologiques » sont en réalité des traits sociologiques : c'est le versant (un des versants) subjectif de l'institution de la société, telle que celle-ci s'incarne dans la fabrication sociale d'individus qui en sont finalement les seuls porteurs concrets.²⁰⁰

Les individus sont des créations social-historiques, c'est-à-dire «des fragments marchants et parlants d'une société donnée; et ils sont des fragments totaux; c'est-à-dire ils incarnent, en partie effectivement, en partie potentiellement, le noyau essentiel des institutions et des significations de leur société; l'individu est une création sociale, à la fois en tant que tel et dans sa forme social- historique chaque fois donnée.²⁰¹» Il n'existe pas de vraie polarité entre société et individu, puisque «l'individu n'est, pour commencer et pour l'essentiel, rien d'autre que la société. L'opposition individu/société, prise rigoureusement, est une fallace totale. L'opposition, la polarité irréductible et incassable est celle de la psyché et de la société. Or la psyché n'est pas l'individu; la psyché devient individu uniquement dans la mesure où elle subit un processus de socialisation.»²⁰² Donc, «la vraie polarité est la polarité société/psyché. Société et psyché sont à la fois irréductibles l'une à l'autre, et réellement inséparables.²⁰³»

Castoriadis illustre cette vision en signalant qu'il n'existe pas de société capitaliste sans production et reproduction des individus capitalistes et prolétaires parce qu'il « y a chaque fois homologie et correspondance profonde entre la structure de la personnalité et le contenu de la culture, et il n'y a pas de sens à prédéterminer l'une par l'autre.²⁰⁴»

[Car il] ne peut y avoir de société capitaliste à moins que des capitalistes et des prolétaires ne soient reproduits quotidiennement en millions d'exemplaires par le fonctionnement social, là même où ce fonctionnement ne produisait, il y a un siècle, que des semi-féodaux et des paysans. Les processus psychogénétiques rendant les individus capables d'assumer les situations de capitaliste et de prolétaire ont une importance décisive, ils sont une des conditions d'existence du système capitaliste-ce que les marxistes en général oublient, en voulant les réduire à un épiphénomène, concomitant automatique du «mode de production». Ces processus sont irréductibles à des processus purement sociaux ; mais aussi bien ils présupposent, logiquement et réellement, ces derniers, puisqu'il s'agit en l'occurrence de former l'individu comme capitaliste ou prolétaire, et non pas comme seigneur, patricien ou prêtre d'Amon-Râ.²⁰⁵

Le comportement rationnel de l'individu caractérisé par «l'opération conforme à un but²⁰⁶» est un modèle de rationalité s'inscrivant dans le développement du capitalisme.

Le capitalisme est le premier régime social qui produit une idéologie d'après laquelle il serait « rationnel». La légitimation des autres types d'institution était mythique, religieuse ou traditionnelle. Dans le cas présent, on prétend qu'il existe une légitimité « rationnelle». Bien entendu, ce critère être rationnel, est proprement institué par le capitalisme; et tout se passe comme si ce fait, d'avoir été très récemment institué, au lieu de le relativiser, l'avait rendu indiscutable. Pour peu que l'on réfléchisse, on ne peut pas éviter la question : qu'est-ce donc que la rationalité, et quelle rationalité ?²⁰⁷

Cette «rationalité instrumentale» des individus humains est chaque fois socialement instituée et imposée.²⁰⁸» Donc, «l'entendement est social- historiquement institué et chaque fois plongé dans l'institution imaginaire globale de la société.²⁰⁹ En effet «toute société institue à la fois son institution et la « légitimation» de celle-ci.»²¹⁰

2.1.2. Les limites de l'holisme et du systémisme ontologique

L'ontologie holiste appréhende la société comme un ensemble de secteurs ou domaines qui lui préexistent²¹¹ et forment par composition une totalité rationnelle. Nous avons affaire à un système global décomposable en systèmes partiels ou sous-systèmes, c'est-à-dire les différents secteurs ou domaines de la société qui sont reliés entre eux par des relations bien déterminées.

[Parler de système], c'est parler d'un système de fonctions interdépendantes déterminées à partir d'une fin; et cette fin, c'est la conservation et la reproduction du même, l'affirmation de la permanence, à travers le temps et les accidents, de l'essence, eidos (aspect/espèce). Quel serait donc le même, qui, ici, se conserverait et se reproduirait? Et quelles seraient les fonctions stables et déterminées asservies à cette conservation- reproduction?²¹²

La société se présente alors comme une coexistence entre un tout et ses parties qui lui préexisteraient. La réalité de la société a été pensée comme coexistence de plusieurs secteurs ou domaines politiques, économiques, anthropologiques, culturelles, etc où la société considérée comme système a été décomposé en «sous- systèmes bien définissables, en parties et finalement en éléments provisoirement ou définitivement derniers.²¹³»

La coexistence entre le tout et les parties est insaisissable dans le cadre de la pensée héritée puisqu'il n'est pas possible de constituer la société à partir de domaines ou secteurs à existence indépendante «dont la mise en commun ferait apparaître une société (possédant ou non, en plus quelques propriétés nouvelles).»²¹⁴ Car les domaines ou secteurs n'existent que dans et par la société et ne sont concevables que comme domaines et secteurs d'une société et de cette société.²¹⁵ Il n'est pas possible non plus dans le cadre de cette ontologie de penser la société comme coexistence parce que nous ne pourrions jamais «considérer des termes qui ne soient pas des entités

discrètes, séparées, individualisables, autrement dit qui ne soient pas des éléments d'un ensemble, ni réductible à des éléments; des relations entre ces termes qui ne soient pas, elles-mêmes, séparables ni définissables de façon univoque.²¹⁶» Donc il n'y a aucun schème disponible nous permettant de saisir les relations entre les domaines et la société ni les relations entre les secteurs eux-mêmes.²¹⁷ Car ces domaines ne sont pas véritablement séparables car ils «n'existent qu'à partir et en fonction d'une institution social-historique particulière, et nullement privilégiée qui les a fait être dans et par une réalité sociale particulière.²¹⁸»

L'ontologie sociale héritée s'épuise dans l'ensidique et masque l'existence de la «création dans l'être» social ou de l'être social comme création.²¹⁹ En effet l'articulation ou coexistence des secteurs ou domaines du social est instituée/créée.

[Et] il n'y a pas d'articulation du social donnée une fois pour toutes, ni en surface ni en profondeur, ni réellement, ni abstraitement; cette articulation, aussi bien quant aux parties qu'elle pose que quant aux relations qu'elle établit entre ces parties comme entre parties et tout, est chaque fois création de la société considérée.²²⁰

La société comme mode et type de coexistence est un mode d'institution du social qui s'institue «comme ce mode et type de coexistence particulier, création spécifique de la société considérée; comme mode et type de succession, c'est-à-dire comme temporalité social-historique.²²¹»

[En effet] l'organisation de la société se redéploie chaque fois elle-même de façon différente, non seulement en tant qu'elle pose des moments, secteurs ou domaines différents dans et par lesquels elle existe, mais qu'elle fait être un type de relation entre ces moments et le tout qui peut être nouveau, et même l'est toujours en un sens non trivial.²²²

L'ontologie sociale héritée ne peut penser l'auto-déploiement de la société «comme position d'une nouvelle organisation, d'une nouvelle forme, d'un autre eidos; car il n'y a aucun moyen dans une logique-ontologie du même, de la répétition, du toujours

intemporel de penser une création, une genèse qui ne soit pas simplement devenir, génération et corruption, engendrement par le même du même comme exemplaire différent du même type, mais surgissement de l'altérité, genèse ontologique, qui fait être l'être comme eidos, et comme ousia d'eidos, autre manière et autre type d'être et d'être-étant.²²³»

2.2 La nécessité d'une nouvelle ontologie sociale ou l'ontologie social-historique

Comme le montrent les parties précédentes, les différentes approches individualistes, holistes et systémiques souffrent d'un réductionnisme logique et d'un réductionnisme ontologique qui révèlent les limites de l'ontologie sociale héritée. Ces multiples approches de la pauvreté nous semblent limitées et insatisfaisantes par leur entêtement à rechercher les causes de cette réalité complexe à partir des définitions de la pauvreté continuellement amendées et élargies. Il nous semble que le problème est lié à la nature même du social comme « nomos », comme réalité instituée ou créée et « tient à ce que le social (ou l'historique) contient le non-causal comme un moment essentiel.²²⁴»

[Le social] c'est ce qui ne peut se présenter que dans et par l'institution, mais qui est toujours infiniment plus que l'institution, puisqu'il est paradoxalement, à la fois ce qui remplit l'institution, ce qui se laisse former par elle, ce qui en surdétermine constamment le fonctionnement et ce qui, en fin de compte, la fonde : la crée, la maintient en existence, l'altère, la détruit. Il y a le social institué, mais celui-ci présuppose toujours le social instituant.²²⁵

Le social est aussi «espace et processus de création. Il n'y aurait pas d'histoire vraie s'il n'y avait pas de changement, de rupture, de création. Le social-historique est essentiellement émergence de nouvelles significations imaginaires sociales.²²⁶ » De ce fait la société comme forme social-historique «ne peut pas être pensée selon le schéma déterministe (ni d'ailleurs selon un schéma « dialectique» simple), parce

qu'elle est le domaine de la création.²²⁷» où la société instituée maintient toujours sa distance face à la société instituant.

L'être social- historique oblige à reconsidérer le sens du concept être et à accepter «l'existence d'un niveau d'être inconnu de l'ontologie héritée, le social-historique en tant que collectif anonyme, et son mode d'être en tant qu'imaginaire radical instituant et créateur de significations.²²⁸» Nous ne pouvons pas penser le social comme coexistence et comme création dans l'ontologie héritée. «Nous avons à le penser comme un magma, et même comme un magma de magmas» ou «le mode d'organisation d'une diversité non ensemblisable, exemplifié par le social, par l'imaginaire ou par l'inconscient.²²⁹» Il est impossible de comprendre la société sans le facteur unifiant de l'imaginaire. De fait, l'unité de l'institution totale de la société est l'unité du «magma des significations imaginaires sociales, portées par et incarnées dans l'institution de la société considérée et qui, pour ainsi dire, l'animent.»²³⁰

Tout en nous inspirant de la théorie des systèmes-monde²³¹ de Wallerstein, nous avons choisi d'adopter le concept «*société- monde*» dans une optique castoriadisienne pour parler de la dynamique d'unification et de diversification dans laquelle l'humanité est impliquée depuis la conquête du nouveau monde au XVe siècle. La société-monde comme forme social-historique est envisagée comme une unité magmatique des significations imaginaires social-historiques. L'unité de la société-monde n'est pas une unité de système mais bien du magma de ses significations imaginaires. La dynamique de la société-monde devient la dynamique du magma des significations imaginaires sociales qui tiennent ensemble cette société. Par conséquent la spécificité de la société- monde est «spécificité de sens et de dynamique de ce sens.²³²

L'être société de la société-monde «ce sont les institutions et les significations imaginaires sociales que ces institutions incarnent et font exister dans l'effectivité

sociale.²³³» Donc, la société- monde est entendue comme «l'union et la tension de la société instituant et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant.²³⁴» L'institution de la société- monde jusqu'à présent a été celle d'une hiérarchie politique et d'une inégalité de pouvoir entre les sociétés du Nord et les sociétés du Sud.

2.3. Les contours de l'objet de recherche

La question de la pauvreté, tantôt abordée en termes de revenus, de besoins, de capacités et/ou de droits humains, tantôt classée en termes de gradation allant du minimum au maximum, ne peut être saisie radicalement à l'aide de définitions «actualisées», «amendées» ou «élargies».²³⁵ Il nous paraît pertinent pour l'élucidation et la compréhension de la société pauvre en Haïti de faire appel au concept de «décapacitation social-historique»²³⁶ qui renvoie au concept de «disqualification culturelle»²³⁷, au «déracinement» causé par la communauté internationale²³⁸, à la «violence de l'imaginaire» des sociétés dominantes²³⁹ manifestée dans la circulation de leurs «significations imaginaires sociales.»²⁴⁰ La «disqualification culturelle » ou «déculturation» ou «dépossession» est la dévalorisation de la société de l'Autre, la non-reconnaissance de sa dignité, le déni de sa réalité, de ses capacités social-historiques et de ses capacités d'invention social-historique. Cette «destruction des identités culturelles»²⁴¹ est une «dépossession de la connaissance de la réalité»²⁴², une «dépossession de la discursivité»²⁴³, bref une «dépossession culturelle»²⁴⁴ comme dépossession de la capacité d'invention des réponses appropriées au problème de son existence sociale²⁴⁵, dépossession de la capacité de gestion de ses problèmes et de ses crises.²⁴⁶

Définie suivant un critère conceptuel, la société pauvre comme société «asservie» et «disqualifiée culturellement» réfère plutôt à la dévalorisation d'un système

d'interprétation du monde, à la limitation de la capacité d'«autonomie» et de « création de sens» étant donné l'imposition du sens et des significations imaginaires du Nord. En devenant le modèle universel et le maître absolu des significations imaginaires, le Nord ne fait que détruire les significations et la signification dans les sociétés différentes.²⁴⁷ De par cette dynamique, un nouveau type de société émerge, une nouvelle institution de la société est créée. La destruction de significations imaginaires sociales des autres sociétés est en soi la création d'une nouvelle réalité sociologique.

La coopération internationale entre le Nord et le Sud peut être appréhendée comme une interaction entre des «système(s) d'interprétation du monde.»²⁴⁸ Les relations internationales sont ainsi des relations entre «systèmes d'interprétation du monde» où les *sociétés dominantes* imposent leurs significations imaginaires aux *sociétés subalternes*. Ce sont des relations culturelles internationales liées à l'imaginaire.²⁴⁹ La culture appartient à l'organisation poétique du monde pour donner forme au chaos, forme qui est «sens et signification». Cette signification «n'est pas simple affaire d'idées et de représentations», elle «doit prendre ensemble, lier dans une forme, représentation, désir et affect.»²⁵⁰ Ainsi peut-on conclure que la «raison d'État» et les «intérêts nationaux» ne sont pas les seuls fondements des relations internationales mais aussi «les passions, les croyances, les mythes et les idéologies.»²⁵¹ Car les imaginaires sociaux sous-jacents aux différentes cultures conditionnent le comportement des acteurs sur la scène internationale.²⁵² D'ailleurs les représentations de l'Autre influencent grandement les pratiques des décideurs politiques dans le système international.

Castoriadis soutient qu'il «existe une *société mondiale*» et une «histoire effectivement mondiale, contradictoirement unifiée, au sein de laquelle *toutes les cultures et tous les peuples sont en interaction*».²⁵³ Les relations internationales sont à la fois des «rapports de force» et des «rapports de sens». Bien que la pauvreté dans

les sociétés du Sud comporte une dimension matérielle et mesurable, elle est avant tout et surtout un phénomène enraciné dans l'imaginaire. Comprendre les sociétés pauvres comme des sociétés dont l'alternative n'est autre que subir l'imposition « de l'institution capitaliste du monde »²⁵⁴ à travers le transfert des ressources économiques, techniques et humaines, c'est oublier que le clivage entre sociétés riches et sociétés pauvres n'est un phénomène « ni simplement technique », ni « simplement économique », mais « nécessairement sociologique ».²⁵⁵ Ces transferts d'une société à l'autre ne suffisent pas pour « fabriquer des individus capitalistes »²⁵⁶, développer des attitudes et des comportements capitalistes, créer « une forme d'organisation » et un « mode de fonctionnement »²⁵⁷ et encore moins trouver « un porteur humain, premier, « naturel et organique »²⁵⁸ de l'imaginaire capitaliste.

Il est clair que dans une perspective castoriadienne la question de la société pauvre ne peut être réduite à un problème de « quantité de ressources »²⁵⁹, puisqu'elle concerne fondamentalement les significations imaginaires sociales. Dans cette vision, la société pauvre est non seulement une création imaginaire mais aussi une création matérielle résultant de l'imposition d'un ordre de sens. La pauvreté dont on parle est à la fois la pauvreté matérielle et la pauvreté imaginaire.²⁶⁰ La « pauvreté imaginaire » comme création social-historique²⁶¹ est liée aux concepts castoriadiens de « *paupérisation mentale* »²⁶², de « *misère psychique et morale* »²⁶³, d'« *asservissement mental* »²⁶⁴ et d'« *esclavage mental et psychique* »²⁶⁵. La polarité entre « *psyché et société* »²⁶⁶ dont parle Castoriadis trouve un écho dans la polarité « *psyché et société pauvre* ». Ainsi la pauvreté imaginaire est un appauvrissement des capacités imaginatives, c'est-à-dire des capacités d'accueillir le nouveau (appropriation et incorporation des imaginaires), des capacités de création, des capacités d'invention²⁶⁷ et des capacités de remise en question des significations reçues.

Dans la plupart des cas, cette pauvreté imaginaire est l'effet de la « violence de l'imaginaire » qui s'institue par l'adhésion aux croyances des sociétés du Nord. Cette

violence de l'imaginaire débouche sur l'existence d'imaginaires figés, réifiés, sidérés et bloqués qui rendent les individus et la collectivité incapables de s'engager dans des activités de création politique ou de «création de sens.»²⁶⁸ La société pauvre dans cette optique révèle une hétéronomie instituée. C'est une réalité d'«exode mental», une «destruction des identités culturelles»²⁶⁹, une «dépossession de la connaissance de la réalité»²⁷⁰, une «dépossession de la discursivité»²⁷¹, bref une «dépossession culturelle»²⁷², c'est-à-dire dépossession de la capacité d'invention des solutions appropriées et de gestion de ses problèmes et de ses crises.²⁷³ Par conséquent, la société pauvre haïtienne est à la fois une création imaginaire et une création matérielle réalisées par l'imposition d'un imaginaire dominant devant lequel cette société tombe en crise et s'effondre.²⁷⁴

¹⁸⁰ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 327.

¹⁸¹ Idem.

¹⁸² Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 508.

¹⁸³ Ibid., p. 490.

¹⁸⁴ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 271.

¹⁸⁵ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 273.

¹⁸⁶ Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 145.

¹⁸⁷ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 493.

¹⁸⁸ Ibid., p. 497.

¹⁸⁹ Castoriadis, *Domaines de l'homme*, p. 285.

¹⁹⁰ Ibid., p. 491.

¹⁹¹ Cornélius, Castoriadis, *L'institution imaginaire*, p. 265.

¹⁹² Castoriadis, Cornélius, *Les carrefours du Labyrinthe I*, p. 257.

¹⁹³ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 266.

¹⁹⁴ Idem.

¹⁹⁵ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 24.

¹⁹⁶ Castoriadis, Cornélius, *Les carrefours du Labyrinthe I*, p. 258.

¹⁹⁷ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 24.

¹⁹⁸ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 453.

¹⁹⁹ Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 271.

²⁰⁰ Ibid., 274.

²⁰¹ Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 266.

²⁰² Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 64.

²⁰³ Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 266.

-
- ²⁰⁴ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 41.
- ²⁰⁵ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 463.
- ²⁰⁶ Castoriadis, Cornélius, *Figures du pensable*, p. 66.
- ²⁰⁷ Castoriadis, Cornélius, *Figures du pensable*, p. 66.
- ²⁰⁸ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 70.
- ²⁰⁹ Ibid., p. 71.
- ²¹⁰ Castoriadis, Cornélius, *Figures du pensable*, p. 67.
- ²¹¹ Castoriadis, Cornélius, *Les carrefours du Labyrinthe I*, p. 258.
- ²¹² Ibid., p. 268.
- ²¹³ Ibid., p. 264.
- ²¹⁴ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 268.
- ²¹⁵ Castoriadis, Cornélius, Ibid., p. 268.
- ²¹⁶ Castoriadis, Cornélius, Ibid., p. 272.
- ²¹⁷ Castoriadis, Cornélius, *Les carrefours du Labyrinthe I*, p. 259.
- ²¹⁸ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 269.
- ²¹⁹ Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 212.
- ²²⁰ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 270.
- ²²¹ Idem.
- ²²² Ibid., p. 271.
- ²²³ Idem.
- ²²⁴ Ibid., p. 65.
- ²²⁵ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 167.
- ²²⁶ Castoriadis, Cornélius, *Figures du pensable*, p. 253.
- ²²⁷ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 65.
- ²²⁸ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 67.
- ²²⁹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 273.
- ²³⁰ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 279.
- ²³¹ Wallerstein, Immanuel, *Comprendre le monde, Introduction à l'analyse des systèmes- monde*, Éditions la découverte, Paris, 2006.
- ²³² Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 142.
- ²³³ Castoriadis, Cornélius, *La montée de l'insignifiance*, p. 223.
- ²³⁴ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 161.
- ²³⁵ Allusion à une phrase de Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p. 21.
- ²³⁶ Ce concept fait allusion au processus de dépossession des capacités social- historiques, des capacités autonomes des sociétés. Voir Norel, Philippe, Nord/Sud, *Les enjeux du développement*, Éditions Syros, Paris, 1986, pp. 5- 26
- ²³⁷ Ce concept fait allusion au livre de Serge Paugam, *La disqualification sociale*, PUF, 2002, Paris.
- ²³⁸ Weil, Simone, *L'enracinement*, Éditions Gallimard, Paris, 1949, p. 62.
- ²³⁹ Une forme de violence conçue à partir de la pensée castoriadisienne qui permet d'articuler les autres formes de violence : violence symbolique, violence sociale, violence physique, etc.
- ²⁴⁰ Castoriadis, Cornélius, *La société bureaucratique*, Tome I, Union Générale d'Éditions, Paris, 1973.
- ²⁴¹ Latouche, Serge, *La planète uniforme*, Éditions Climats, Paris, 2000, p. 127.
- ²⁴² Latouche, Serge, *Faut-il refuser le développement*, PUF, Paris, 1986, p. 175.
- ²⁴³ Ibid., p. 10.
- ²⁴⁴ Bourdieu, Pierre, Abdelmalek Sayad, *Le déracinement*, Éditions de Minuit, Paris, 1964, p. 170.
- ²⁴⁵ Latouche, Serge, Fouad, Nohra, Hassan, Zaoual, *Critique de la raison économique*, Éditions l'harmattan, Paris, 1999, p. 61.
- ²⁴⁶ Latouche, Serge, *Faut-il refuser le développement*, p. 171.
- ²⁴⁷ Castoriadis, Cornélius, *Devant la Guerre*, p. 261

-
- ²⁴⁸ Castoriadis, Cornelius, *Une société à la dérive*, p. 70.
- ²⁴⁹ Castoriadis, Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, Éditions du Seuil, Paris, 1996, p. 196.
- ²⁵⁰ *Ibid.*, p. 199.
- ²⁵¹ Merle, Marcel, *Sociologie des relations internationales*, Dalloz, Paris, 1982, p. 255.
- ²⁵² Merle, Marcel, *Forces et enjeux dans les relations internationales*, Éditions Economica, Paris, 1985, pp. 339- 351.
- ²⁵³ Castoriadis, Cornelius, *De l'écologie à l'autonomie*, p. 80.
- ²⁵⁴ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, pp. 517- 518.
- ²⁵⁵ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, p. 125.
- ²⁵⁶ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, pp. 517- 518.
- ²⁵⁷ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, pp. 171- 172.
- ²⁵⁸ *Ibid.*, pp. 288- 289.
- ²⁵⁹ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, p. 125.
- ²⁶⁰ Castoriadis, Cornelius, *Figures du pensable*, Éditions du Seuil, Paris, 1999, p. 188.
- ²⁶¹ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, p. 312.
- ²⁶² Castoriadis, Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, p. 13.
- ²⁶³ Castoriadis, Cornelius, *Ibid.*, pp. 95-96.
- ²⁶⁴ Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, p. 101.
- ²⁶⁵ Castoriadis, Cornélius, *De l'écologie à l'autonomie*, p. 103.
- ²⁶⁶ Castoriadis, Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, p.223.
- ²⁶⁷ Castoriadis, Cornelius, *Fait et à faire*, p.34.
- ²⁶⁸ Castoriadis, Cornelius, *Post- Scriptum sur l'insignifiance*, Éditions de l'aube, Paris, 2004, p. 92.
- ²⁶⁹ Latouche, Serge, *La planète uniforme*, Éditions Climats, Paris, 2000. p.127.
- ²⁷⁰ Latouche, Serge, *Faut-il refuser le développement*, PUF, Paris, 1986, p. 175.
- ²⁷¹ *Ibid.*, p.10.
- ²⁷² Bourdieu, Pierre, Abdelmalek Sayad, *Le déracinement*, Éditions de Minuit, Paris, 1964, p. 170.
- ²⁷³ Latouche, Serge, op. cit., p. 171.
- ²⁷⁴ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, p. 89.

CHAPITRE III

3. LE CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

Pour répondre aux insuffisances des approches identifiées au chapitre précédent, j'ai opté d'aller chercher chez Castoriadis en partant de l'idée que les schèmes explicatifs de la pauvreté ne sauraient se limiter aux dimensions objectives et matérielles. Cette posture structurée autour du paradigme de l'imaginaire veut dans une certaine mesure bousculer plusieurs paradigmes longtemps dominants de la pensée occidentale, entre autres le matérialisme, le positivisme et le rationalisme. Ceux-ci ont toujours, comme principe de mise en ordre du monde et de la société, dévalorisé et/ sous-valorisé l'apport de l'imaginaire et de l'imagination à la production de la connaissance en perpétuant le dualisme entre le réel et l'imaginaire, le sensible et l'intelligible, le rationnel et l'irrationnel. Des auteurs comme Platon, Aristote, Thomas d'Aquin, Descartes et Marx ont vu dans l'imagination une source d'erreur, d'illusions et d'évasion de la réalité. Face au danger de «la folle du logis», il fallait se prémunir en recourant à l'être déterminé, à la réalité objective, au langage mathématique et à la logique de la détermination (cause- effet; moyen et fin).

L'ontologie héritée qui identifie l'être et la détermination est incapable de penser l'altérité et la nouveauté puisque la «déterminité mène à la négation du temps, à l'atemporalité.»²⁷⁵ Donc le schéma déterministe ne permet pas de penser l'histoire qui est poieisis, «création et genèse ontologique dans et par le faire et le représenter/dire des hommes.»²⁷⁶ Dans l'ontologie héritée où l'être est posé comme l'être déterminé, il y a toujours eu dans toute l'histoire de la philosophie le recouvrement de l'altérité et de sa source déterminante. D'un côté cette occultation a été totale et patente «pour ce qui est de la dimension social- historique de l'imaginaire radical, soit l'imaginaire social ou la société instituante.»²⁷⁷ De l'autre côté elle a été aussi «occultation du caractère radical de l'imagination, réduction de celle-ci à un rôle second, tantôt perturbant et négatif, tantôt auxiliaire et instrumental : la question posée a toujours été

celle du rôle de l'imagination dans notre relation à un Vrai/Faux, Beau/Laid, Bien/Mal posés comme déjà donnés et déterminés par ailleurs.²⁷⁸»

Les efforts de récupération de l'imagination par le mouvement romantique débutés au XIXe siècle ont finalement porté fruit vers la fin du XXe siècle avec les apports de Gaston Bachelard²⁷⁹, Roger Caillois²⁸⁰, Claude Lévi Strauss²⁸¹, Henri Corbin²⁸², Gilbert Durand²⁸³, Paul Ricoeur²⁸⁴, Jean- Jacques Wunenberger²⁸⁵, Michel Maffesoli²⁸⁶, Cornélius Castoriadis,²⁸⁷ etc. Ces auteurs ont fini par conquérir le pouvoir et l'autorité de l'imagination et de l'imaginaire dans l'entreprise de la connaissance du réel. La plupart des spécialistes de l'imaginaire comme René Barbier, Michel Mafessoli, Georges Bertin, etc accordent une place prépondérante à Castoriadis pour son approche radicale de l'imagination comme faculté à la base du social-historique, c'est-à-dire du rôle important de l'imaginaire social dans l'institution, constitution, configuration de la réalité social- historique.

3.1 Les présupposés philosophiques de la méthode phénoménologico-herméneutique de Castoriadis

3.1.1 La philosophie de la création

Castoriadis caractérise sa philosophie de «création authentique» pour se démarquer de la «pseudo-création» qui est «prédéterminée et totalement déterminée depuis l'ailleurs et le toujours atemporel de Dieu» et qui «a eu lieu une fois pour toutes et à jamais.²⁸⁸» Il trouve philosophiquement parlant que dans l'ontologie héritée «la «création» théologique n'est qu'un mot : un faux nom pour ce qui est en vérité simple production, fabrication ou construction». En effet dans la « «création» théologique» Dieu «est un Constructeur, un Artisan, qui regarde les eidè (formes) pré-existants et les utilise comme modèles ou paradigmes en modelant la matière. Mais Dieu ne crée pas l'eidos ni chez Platon, ni dans aucune théologie rationnelle.²⁸⁹»

Dans sa philosophie de création authentique, la «création veut dire précisément la position de nouvelles déterminations-l'émergence de nouvelles formes, eidè, donc ipso facto l'émergence de nouvelles lois-les lois qui appartiennent à ces modes d'être. Au niveau le plus général, l'idée de création n'implique l'indétermination qu'uniquement en ce sens : la totalité de ce qui est n'est jamais aussi totalement et exhaustivement «déterminée» pour qu'elle puisse exclure (rendre impossible, le surgissement de déterminations nouvelles.»²⁹⁰ Donc contrairement à ce qu'en pense Axel Honneth, la philosophie de Castoriadis n'est pas une «philosophie de l'indétermination²⁹¹» mais de «création authentique, création ontologique, la création de nouvelles formes ou de nouveaux eidè pour utiliser le terme platonicien.²⁹²»

La création ne signifie pas indétermination bien qu'elle présuppose, certes, une certaine indétermination dans l'être, au sens que ce qui est n'est jamais tel qu'il exclut le surgissement de nouvelles formes, de nouvelles déterminations. Autrement dit, ce qui est n'est pas clos du point de vue le plus essentiel ; ce qui est est ouvert, ce qui est est toujours aussi à-être. Mais création ne signifie pas indétermination dans un autre sens ; la création est précisément la position de nouvelles déterminations... Une forme, un eidos comme aurait dit Platon, cela veut dire un ensemble de déterminations, un ensemble de possibles et d'impossibles définis à partir du moment où la forme est posée. Position de nouvelles déterminations, et de déterminations autres, non réductibles à ce qui était déjà là, non déductibles et non productibles à partir de celui-ci.²⁹³

L'idée de création en tant que position de nouvelles déterminations n'implique l'indétermination que parce que «les déterminations portant sur ce qui est ne sont jamais fermées de manière à interdire l'émergence d'autres déterminations.»²⁹⁴ La création est création *ex nihilo* car lorsque l'humanité crée « elle ne «combine» pas des éléments qu'elle aurait trouvé épars devant elle. Elle crée la forme institution, et dans

et par cette forme elle se crée elle-même en tant qu'humanité.»²⁹⁵ Castoriadis parle de création *ex nihilo* pour «montrer que lorsque quelque chose est créé, ce qui est créé, on ne peut pas le dériver ou le produire à partir de ce qui était déjà là.... Mais, bien entendu, tout ce qui se produit se produit dans de l'être qui est déjà là.»²⁹⁶

En principe «toute création historique a lieu sur, dans et par du déjà institué (sans parler des conditions «concrètes» qui l'entourent. Cela la conditionne et la limite-mais ne la détermine pas; et bien évidemment, encore moins de manière «rationnelle» puisque dans les cas importants il s'agit d'un passage d'un magma de significations imaginaires sociales à un autre.²⁹⁷» Cette création de nouvelles formes comme émergence de l'altérité implique «la destruction- ne serait-ce que parce qu'une forme autre altère la forme totale de ce qui est là.²⁹⁸» L'existence des conditions dans une succession ne suffit pas pour en faire une succession «causale rationnelle.»²⁹⁹ Car ces nouvelles formes « ne sont pas causées par quoi que ce soit, mais elles émergent étant donné certaines conditions. Les conditions permettent l'émergence de la forme, mais la relation inverse n'a pas de sens.³⁰⁰»

3.1.2 Postulation d'une ontologie de l'imaginaire

Comme toute «science des faits» implique une «ontologie»³⁰¹, Castoriadis en découvrant les limites de l'ontologie héritée postule une nouvelle ontologie pour penser la société et l'histoire en rompant avec le mépris de l'imagination considérée comme source d'erreurs, de fictions et d'illusions (Platon, Descartes, Leibniz, Nietzsche, Pascal, Sartre, etc) dans la tradition philosophique. À la suite d'Aristote et de Freud, il réhabilite cette faculté «rebelle à toute détermination»³⁰² et source de création première en mettant en évidence son rôle positif occulté dans toute l'histoire de la philosophie.

De fait la philosophie n'a jamais abordé sérieusement la question de la psyché. C'est seulement avec Freud qu'émerge la psyché non comme une chose ou un concept mais comme un niveau d'être qui n'existait pas avant lui. Castoriadis parle même de la «découverte d'un domaine ontologique, d'un domaine de l'être»³⁰³, de «l'élément imaginaire de la psyché.»³⁰⁴

3.1.2.1 La réalité imaginaire radicale ou l'imaginaire radical

Castoriadis a jugé nécessaire de repenser l'ontologie à partir de l'imagination radicale pour rendre compte de l'histoire comme «création/destruction» et comme «altérité/altération».³⁰⁵ Il se demande pourquoi ne pourrions-nous pas considérer «le monde physique comme un mode déficient de l'Être-au lieu de voir les choses de la façon inverse, au lieu de voir dans le mode d'existence imaginaire, c'est-à-dire humain, un mode d'être déficient ou secondaire?»³⁰⁶ C'est à la lumière de cette perspective de l'auteur que nous comprenons que le mode d'être imaginaire est pour l'auteur le point de départ de toute activité de réflexion³⁰⁷. Pour Castoriadis l'être est «Chaos, ou Abîme, ou le Sans fond».³⁰⁸

L'approche de l'histoire à partir de la réalité imaginaire permet de penser la création, l'altérité et la nouveauté dans le temps et l'espace suivant un schème non-causal.³⁰⁹ Car ce qui «se donne dans et par l'histoire n'est pas séquence déterminée du déterminé, mais émergence de l'altérité radicale, création immanente, nouveauté non triviale.»³¹⁰ De fait, la psyché, «réalité psychique»³¹¹ de Freud, imaginaire radical ou «réalité imaginaire radicale» est étudiée par Castoriadis dans ses deux expressions que sont l'imaginaire individuel ou «psyché/soma» ou «imagination radicale» et l'imaginaire social ou le «social-historique»³¹² ou «psyché/société».³¹³

Toujours du point de vue de Castoriadis, la psyché comme imagination radicale du sujet n'est pas une faculté de reproduction mais de création, c'est-à-dire «capacité de

faire émerger ce qui n'est pas donné, ni dérivable, combinatoirement ou autrement, à partir du donné» ; «capacité de poser de nouvelles formes. Certes, cette nouvelle forme utilise des éléments qui sont déjà là ; mais la forme comme telle est nouvelle.³¹⁴»

[Dans la psyché humaine] il y a un flux représentatif illimité et immaîtrisable, rupture de la correspondance rigide entre l'image et x, comme aussi rupture dans la consécution fixe des images. Nous n'avons pas un monde imaginé créé une fois pour toutes mais un surgissement perpétuel d'images, un travail ou une création perpétuelle de cette imagination radicale.³¹⁵

La psyché comme imaginaire individuel ou «comme psyché/soma» est «flux représentatif/affectif/ intentionnel». Ce «qui, dans la psyché/soma est position, création, faire être pour la psyché/soma, nous le nommons imagination radicale.» En effet « l'imagination radicale est dans et par la position-crétion de figures comme présentification de sens et de sens comme toujours figuré- représenté.³¹⁶» Enfin la psyché comme imagination radicale est «émergence de représentations ou flux représentatif non soumis à la détermination.³¹⁷»

Le rôle créateur de l'imagination radicale suppose l'institution de la société et se manifeste dans la position de nouvelles formes «types-eidè autres que ceux qui déjà sont et valent pour la société, apport essentiel, inéliminable, mais qui présuppose toujours le champ social institué et les moyens qu'il fournit, et ne devient apport (autre chose que rêverie, velléité, délire) que pour autant qu'il est socialement repris sous forme de modification de l'institution ou de position d'une autre institution.³¹⁸»

L'étayage semble être une condition de la création puisque «la position de figures sensées ou de sens figuré par l'imagination radicale s'étaye sur l'être- ainsi du sujet comme vivant, et se trouve toujours (jusqu'à un point d'origine insondable) dans une relation de réception/ altération avec ce qui avait déjà été représenté par et

pour la psyché.³¹⁹» Par conséquent, l'imagination radicale a besoin «d'une série de conditions, de points d'appui et d'incitations, de butées et d'obstacles»³²⁰ pour exercer son rôle créateur.

3.1.2.2 La représentation comme flux représentatif, d'intention et d'affect

L'imagination radicale du sujet comme psyché fait être une forme d'être qui n'existe pas dans la nature. Elle «se fait être, fait être ce qui n'est nulle part ailleurs, ce qui n'est pas, et qui est pour nous condition pour que quoi que ce soit puisse être. C'est ce non-être, d'après les canons diurnes, que Freud appelle «réalité psychique».³²¹» Suivant Castoriadis «la psyché est cela même, émergence de représentations accompagnées d'un affect et insérées dans un procès intentionnel.³²²» En effet «partout où il y a du pour soi, il y aura représentation ou image, il y aura affect, il y aura intention.³²³» De fait souligne Castoriadis, «la psyché, l'âme humaine, ne peut rien faire s'il n'y a pas à la fois représentation, désir et affect.³²⁴»

[En fait ce] qui est *présenté* doit être valué d'une manière ou d'une autre, positivement ou négativement, il est affecté d'une valeur (bon ou mauvais, aliment ou poison, etc) devient donc support (ou corrélat d'un affect positif ou négatif (à la limite neutre). Et cette évaluation-ou cet affect-guide désormais l'intention (le «désir» conduisant, éventuellement, à une action correspondante (de rapprochement ou d'évitement.³²⁵

Ces «trois dimensions indissociables de la représentation, de l'affect et de l'intention»³²⁶ sont articulées dans l'institution de la société parce que rien n'est gratuit et rien n'est indifférent dans la psyché.³²⁷

La représentation est imagination radicale. Le flux représentatif est, se fait, comme auto-altération, émergence incessante de l'autre dans et par la position (Vor-stellung) d'images ou figures, mises en images qui déroule, fait être et actualise constamment ce qui apparaît rétrospectivement, à l'analyse réflexive,

comme ses conditions de possibilité préexistantes : temporalisation, spatialisation, différenciation, altération.³²⁸

Castoriadis rappelle que «rien ne peut exister pour la psyché sauf sous le mode de la représentation.³²⁹» La représentation comme *quid pro quo*³³⁰ «est évidemment institution»³³¹ et «une institution originaire».³³² Elle n'a pas sa place dans la logique-ontologie héritée ou l'ontologie de la détermination et possède donc un «caractère arbitraire.³³³»

[En effet ce qui se donne] dans et par la représentation considérée pour elle-même est rebelle aux schèmes logiques les plus élémentaires. C'est de cela que la pensée héritée s'est toujours détournée avec gêne et horreur ; car, de même qu'elle ne pouvait voir dans le rêve que des scories du fonctionnement psychique, elle ne pouvait trouver dans la représentation que l'absence ou le brouillage des schèmes sans lesquels elle ne peut exister.³³⁴

La représentation implique cette propriété de l'imagination radicale «non pas «imaginer ce qui n'est pas», mais imaginer, figurer une chose par une autre chose, pouvoir «voir dans ce qui est ce qui n'est pas, présenter ou présentifier une chose par une autre chose.» La représentation est «est création, position (institution) par l'imaginaire social d'une figure (groupe de figures) non réelle, qui fait être des figures concrètes (les matérialisations, les instances particulières....)»³³⁵

La représentation comme présentation perpétuelle «dans et par lequel quoi que ce soit se donne»³³⁶ «n'est pas décalque du spectacle du monde, elle est ce dans et par quoi se lève, à partir d'un moment, un monde. Elle n'est pas ce qui fournit des «images» appauvries des «choses» mais ce dont certains segments s'alourdissent d'un «indice de réalité» et se «stabilisent» ,tant bien que mal et sans que cette stabilisation soit jamais définitivement assurée, en « perceptions des choses».³³⁷

La représentation est «le fait d'être (Das sein) de l'imaginaire et son mode d'être (le was- sein) spécifique.³³⁸» En effet, la psyché est surtout «émergence de la représentation en tant que mode d'être irréductible et unique et organisation de quelque chose dans et par sa figuration, sa «mise en image». La psyché est un formant qui n'est que dans, et par ce qu'il forme et comme ce qu'il forme; elle est Bildung et Einbildung- formation et imagination- elle est imagination radicale qui fait surgir déjà une «première» représentation à partir d'un rien de représentation, c'est-à-dire à partir de rien.³³⁹» L'imaginaire dont parle Castoriadis est «création incessante et essentiellement indéterminée (social-historique et psychique) de figures, de formes, d'images, à partir desquelles seulement il peut être question de ce quelque chose. Ce que nous appelons «réalité» «rationalité» en sont ses œuvres».³⁴⁰

Enfin le sens comme «création imaginaire»³⁴¹ «se présente et ne peut se présenter dans la psyché que comme représentation».³⁴² Le flux représentatif est à base du monde et des choses en tant qu'ils sont «des institutions social-historiques, à savoir, sous cet angle, des créations de l'imaginaire social.³⁴³»

La psyché comme imaginaire social ou comme «psyché/société» ou «social-historique» «est fleuve ouvert du collectif anonyme». Ce «qui dans le social-historique est position, création, faire être» est «imaginaire social au sens premier du terme, ou société instituante». «L'imaginaire social ou la société instituante est dans et par la position-crédation de significations imaginaires sociales et de l'institution ; de l'institution comme «présentification de ces significations, et de ces significations comme instituées.³⁴⁴» En effet «l'institution de la société par la société instituante s'étaye sur la première strate naturelle du donné-et se trouve toujours (jusqu'à un point d'origine insondable) dans une relation de réception/ altération avec ce qui avait déjà été institué.³⁴⁵» La réalité dans la nouvelle ontologie imaginaire est tributaire de l'imagination radicale. Castoriadis n'hésite pas à avancer que «c'est

parce qu'il y a imagination radicale et imaginaire instituant qu'il y a pour nous «réalité» tout court et telle réalité». ³⁴⁶

3.1.2. 3 La réalité sociale est instituée

La réalité dans une société relève du nomos et non de la phusis. «Le nomos est notre institution imaginaire créatrice, moyennant laquelle nous nous faisons comme êtres humains». ³⁴⁷ Cela signifie que la réalité «dépend des conventions humaines et non pas de la nature des êtres. ³⁴⁸» La réalité comme création humaine laisse ouverte la possibilité de questionner l'institution de la société et d'agir à son égard. «Et cela conduit immédiatement à de nouvelles questions. Devrions-nous la changer ? Pour quelles raisons ? Dans quelles limites ? Comment ?» ³⁴⁹

Qu'est- ce qui est réel ? Qu'est-ce qui n'est pas réel ? Suivant l'ontologie imaginaire «c'est l'institution de la société qui détermine ce qui est «réel» et ce qui ne l'est pas, ce qui « a un sens» et ce qui en est privé. ³⁵⁰» Castoriadis affirme «qu'il n'y a pas pour l'homme de réalité hors celle sur laquelle «règnent» la société et ses institutions, qu'il n'y a jamais de réalité que celle socialement instituée, et que cela devrait être pris en compte dans les tentatives de définir le contenu du «principe de réalité»-soit, le référent du terme réalité-indéterminé dans la théorie freudienne et qui a été trop souvent identifié-et pour commencer par Freud lui-même-avec une «réalité naturelle» prétendument simple et indubitable. ³⁵¹»

La «réalité» pour une société donnée «est nécessairement chaque fois institution de ce qui est et de ce qui n'est pas, vaut et ne vaut pas, comme de ce qui est faisable et non faisable, aussi bien «à l'extérieur» de la société (relativement à la «nature» qu'«à l'intérieur» de celle-ci. Comme telle, elle doit être nécessairement aussi «présence» pour la société du non-être, du faux, du fictif, du simplement possible mais non effectif. ³⁵²»

Le «réel» de la nature et le réel humain ne peuvent être saisis en dehors d'une mise en image, d'une mise en sens et d'une mise en catégories tributaires de significations imaginaires qu'ils présentent. Dans le cas du réel humain, «ce n'est pas seulement en tant qu'objet possible de connaissance, c'est de façon immanente, dans son être en soi et pour soi, qu'il est catégorisé par la structuration sociale et l'imaginaire que celle-ci signifie : relations entre individus et groupes, comportements, motivations, ne sont pas seulement incompréhensibles pour nous, ils sont impossibles en eux-mêmes en dehors de cet imaginaire.³⁵³»

En gros chaque société constitue le réel et son réel «dans et par l'intrication du possible et de l'impossible».

La réalité est ce dans quoi il y a du faisable et de l'infaisable. Ainsi le faire et le teukhein instaurent, moyennant l'institution de la réalité, une nouvelle division, outre celles de être/non-être, valoir/ non- valoir instaurées par le legein : celle du possible/impossible, faisable/ non- faisable. Il en découle immédiatement que la «réalité» est socialement instituée, non seulement en tant que réalité en général, mais en tant que telle réalité, réalité de cette société-ci.³⁵⁴

La société et les individus fonctionnent dans la représentation obligatoire de l'existence absolue de «possibles» et d'«impossibles» pré-constitués :

autrement dit, dans la position imaginaire d'une réalité au sein de laquelle la frontière entre «possible» et «impossible» serait rigoureusement tracée une fois pour toutes —et depuis toujours». Le possible lui-même est ainsi posé comme déterminé (ce qui est, chaque fois, possible et ce qui ne l'est pas, est défini et distinct) ; de même que sont posés comme déterminés les moyens, instruments, procédures, façons de faire qui le transforment en actuel ou effectif (qu'ils s'agisse d'outils, d'incantations, de cérémonies, d'actes magiques, etc).³⁵⁵

Pour celui qui vit dans la société capitaliste «la réalité est ce qui est posé par l'institution du capitalisme comme réalité- et c'est celle- là qui compte et qui est pertinente du point de vue psychanalytique, non pas la gravitation universelle ou la structure du noyau atomique. Cette réalité est en l'occurrence celle d'une foule d'institutions secondes, d'individus socialement catégorisés (comme capitalistes et comme prolétaires) de machines, etc, créations social- historiques tenues ensemble par la référence commune à un magma de significations sociales imaginaires qui sont celles du capitalisme et moyennant laquelle elles sont tout court et sont ce qu'elles sont en général et pour chaque individu. Cette réalité comme création social-historique comprend en elle-même et est impossible sans la fabrication d'individus qui soient des capitalistes.³⁵⁶»

3.1.2.3.1 La réalité sociale est historique

Pour penser l'histoire et la société, Castoriadis a postulé «l'existence d'un niveau d'être inconnu de l'ontologie héritée, le social-historique en tant que collectif anonyme.³⁵⁷» C'est un autre mode d'être de l'imaginaire radical, «un autre niveau d'être, le social-historique, l'imaginaire social en tant qu'instituant, champ de création de formes qui surgit dès qu'il existe une multiplicité d'êtres humains.³⁵⁸» La réalité social-historique «se crée-s'institue-le long de deux dimensions tissées ensemble : la dimension ensembliste-identitaire (ensidique) et la dimension proprement imaginaire, ou poïétique.³⁵⁹» On peut alors parler de deux niveaux de la réalité social-historique, «un niveau d'existence «abstrait» et un niveau d'existence concret.³⁶⁰» La réalité social-historique «c'est le collectif anonyme, l'humain impersonnel qui remplit toute formation sociale donnée, mais l'englobe aussi, qui enserme chaque société parmi les autres, et les inscrit toutes dans une continuité où d'une certaine façon sont présents ceux qui ne sont plus, ceux qui sont ailleurs et même ceux qui sont à naître.»³⁶¹ Elle est «d'un côté des structures données, des

institutions et des œuvres «matérialisées» qu'elles soient matérielles ou non; d'un autre côté, ce qui structure, institue, matérialise, ... l'union et la tension de la société instituante et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant.³⁶²»

La réalité social-historique est «imaginaire radical, à savoir origination incessante d'altérité qui figure et se figure, est en figurant et en se figurant, se donnant comme figure et se figurant lui-même au second degré («réflexivement»).³⁶³ Il est aussi «flux perpétuel d'auto- altération- et ne peut être qu'en se donnant des figures «stables» par où il se rend visible, et visible à et pour lui-même aussi, dans sa réflexivité impersonnelle qui est aussi une dimension de son mode d'être; la figure «stable» primordiale est ici l'institution.³⁶⁴»

La question de la réalité social- historique réunit la question de la société et de l'histoire. Qu'est- ce que la société et qu'est-ce que l'histoire? Ces deux questions ne peuvent pas être abordées séparément parce que «le social est cela même, autoaltération, et n'est rien s'il n'est pas cela. Le social se fait et ne peut se faire que comme histoire; le social se fait comme temporalité; et il se fait chaque fois comme mode spécifique de temporalité effective, il s'institue implicitement comme qualité singulière de temporalité. De même, ce n'est pas que l'histoire «présuppose» la société ou que ce dont il y a histoire est toujours nécessairement société, dans un sens descriptif. L'historique est cela même, auto-altération de ce mode spécifique de «coexistence» qu'est le social et n'est rien hors cela. L'historique se fait et ne peut se faire que comme social; l'historique est, par exemple et par excellence, l'émergence de l'institution et l'émergence d'une autre institution.³⁶⁵

La société s'institue comme mode et type de coexistence, c'est-à-dire que son articulation est un mode d'institution du social particulier propre à une culture et à un moment donné. Car «il n'y a pas d'articulation du social donnée une fois pour toutes, ni en surface, ni en profondeur, ni réellement, ni abstraitement; cette articulation,

aussi bien quant aux parties qu'elle pose que quant aux relations qu'elle établit entre ces parties comme entre parties et tout, est chaque fois création de la société considérée».³⁶⁶

[Donc, l'organisation de la société] se redéploie chaque fois elle-même de façon différente, non seulement en tant qu'elle pose des moments, secteurs ou domaines différents dans et par lesquels elle existe, mais qu'elle fait être un type de relation entre ces moments et le tout qui peut être nouveau, et même l'est toujours dans un sens non trivial. Ni les uns, ni l'autre ne peuvent être inférés par induction sur les formes de vie sociale observées jusqu'ici, déduits à priori par la réflexion théorique, pensés dans un cadre logique donné une fois pour toutes³⁶⁷

L'articulation du social n'est pas donnée une fois pour toutes parce que la société est à fois clôture et ouverture. «La clôture de la société ne peut pas tout englober, pour deux raisons. Il y a toujours ce qui résiste au sens créé par cette société, à son sens propre, il y résiste comme non- sens....Qu'est-ce qui résiste? C'est l'être en tant que chaos. Il se passe toujours, il arrive (d'où) des choses qui ne peuvent pas rentrer dans ce monde. Partout il y a cette lutte contre le non-sens et la tentative de transformer en sens ce que l'être, le sans fond, l'abîme, imposent constamment à la société.³⁶⁸»

Le social est l'équilibre dynamique entre le chaos et le cosmos, le non-sens et le sens puisqu'«aucune institution ne peut investir totalement de sens tout ce qui est là, que nécessairement le non-sens surgit de l'extérieur ou de l'intérieur-travaille donc de l'intérieur de l'institution et conditionne de façon pour ainsi dire extrinsèque son historicité.»³⁶⁹

Le non- sens (l'a-sens) «apparaît comme sens posé par une société extérieure» parce que entre eux et nous «les choses signifient tout à fait autrement, que notre sacré est pour eux abomination».³⁷⁰ Il apparaît aussi à l'intérieur de la société «avant que la contestation, la mise en question deviennent légitimes. Cette *contestation* interne

émerge comme un sens autre intolérable, qui doit être déclaré «non-sens».³⁷¹ Outre le sens incarné, institué, il y a toujours la résistance et « la prétention d'existence d'un sens autre»³⁷² porté par des individus, des groupes, des institutions ou des classes sociales à l'intérieur et par une autre société à l'extérieur.

3.1.2.3.2 La réalité social- historique est culturelle

Castoriadis soutient que «la culture est le domaine de l'imaginaire au sens strict, le domaine poïétique, ce qui dans une société va au-delà de ce qui est seulement instrumental.³⁷³» Il entend par là tout ce qui dans une société «a trait à l'imaginaire stricto sensu, à l'imaginaire poïétique, tel que celui-ci s'incarne dans des œuvres et des conduites dépassant le fonctionnel. Il va sans dire que la distinction du fonctionnel et du poïétique n'est pas matérielle (n'est pas dans les «choses»).³⁷⁴»

La culture c'est «tout ce qui, dans l'institution d'une société, dépasse la dimension ensembliste- identitaire (fonctionnelle et instrumentale) et que les individus de cette société investissent positivement comme «valeur» au sens le plus général du terme : en somme, la paideia des Grecs.³⁷⁵» Dans une société les valeurs sont considérées «comme noyaux de son institution, repères ultimes et irréductibles de la signifiante, pôles d'orientation du faire et du représenter sociaux. Il est donc impossible de parler de transformation sociale sans affronter la question de la culture en ce sens- et, en fait, on l'affronte et on y «répond» quoiqu'on fasse.³⁷⁶»

La culture comme investissement de sens, organisation poïétique du monde est une manifestation de la «vis formandi» et de la «libido formandi».

Nous pouvons ici seulement constater que cette vis formandi s'accompagne chez l'humain d'une libido formandi : à la puissance de création caractéristique de l'être en général, l'humain ajoute un désir de formation.

J'appelle cette puissance et ce désir l'élément poïétique de l'humain, dont la raison elle-même, en tant que raison spécifiquement humaine (et non pas rationalité animale, par exemple) est un rejeton.³⁷⁷

L'activité poïétique de mise en forme du Chaos est la définition la plus appropriée pour la culture. On s'en rend compte lorsque l'homme «organise poïétiquement, il donne forme au Chaos, et ce donner forme au Chaos (de ce qui est et de lui-même), qui est, peut-être, la meilleure définition de la culture, se manifeste avec une clarté éclatante dans le cas de l'art. Cette forme est le sens ou la signification. Signification qui n'est pas simple affaire d'idées ou de représentations, mais qui doit prendre ensemble, lier dans une forme, représentation, désir et affect.³⁷⁸»

La réalité sociale instituée est une réalité culturelle où co-existent l'instituant et l'institué, la matière et la forme. La société comme œuvre culturelle est la figure actuelle d'une détermination, d'une clôture provisoire exposée exigiblement à l'ouverture par des moments de rupture et de crise qui sont des modes de contestation et de «lutte contre sa forme présente.³⁷⁹»

3.1.2.3.3 La réalité social-historique est symbolique

Castoriadis affirme que c'est «dans et par le symbolique» que l'imaginaire existe. Car «l'imaginaire doit utiliser le symbolique, non seulement pour s'«exprimer», ce qui va de soi, mais pour «exister», pour passer du virtuel à quoi que ce soit de plus. Mais aussi, inversement, le symbolisme présuppose la capacité imaginaire. Car il présuppose la capacité de voir dans une chose ce qu'elle n'est pas, de la voir autre qu'elle n'est.³⁸⁰»

La réalité symbolique comporte à la fois une composante «rationnelle- réelle» et une composante «imaginaire-effective».³⁸¹ En général tout «ce qui se présente à nous,

dans le monde social historique, est indissociablement tissé au symbolique. Non pas qu'il s'y épuise. Les actes réels, individuels ou collectifs- le travail, la consommation, la guerre, l'amour, l'enfantement- les innombrables matériels sans lesquels aucune société ne saurait vivre un instant, ne sont pas (pas toujours, pas directement) des symboles. Mais les uns et les autres sont impossibles en dehors d'un réseau symbolique.³⁸²» La réalité symbolique fonctionne sur le mode de renvoi ou de «quid pro quo» qui établit une «relation signitive» «entre le signe et ce dont le signe est signe».³⁸³»

Le social institué/ constitué est institution/constitution d'un ordre symbolique «dans un sens tout autre que l'individu ne peut le faire. Mais cette constitution n'est pas «libre». Elle doit aussi prendre sa matière dans « ce qui se trouve déjà là».³⁸⁴

[Ainsi les institutions d'une société forment-elles] un réseau symbolique mais ce réseau, par définition, renvoie à autre chose que le symbolisme. Toute interprétation purement symbolique des institutions ouvre immédiatement ces questions : pourquoi ce système-ci des symboles, et pas un autre ; quelles sont les significations véhiculées par les symboles, le système des signifiés auquel renvoie le système des signifiants ; pourquoi et comment les réseaux symboliques parviennent- ils à s'autonomiser ?³⁸⁵

Les institutions de la société ne «se réduisent pas au symbolique, mais elles ne peuvent exister que dans le symbolique, elles sont impossibles en dehors d'un symbolique au second degré, elles constituent chacune son réseau symbolique. Une organisation donnée de l'économie, un système de droit, un pouvoir institué, une religion existent socialement comme des systèmes symboliques sanctionnés.³⁸⁶»

3.1 3 La réalité social-historique comme magma de significations

Dans l'ontologie imaginaire, la réalité social-historique est conçue comme «magma des significations imaginaires sociales»³⁸⁷, comme un « monde de significations »³⁸⁸,

un monde de «significations historiques »³⁸⁹ qui «imbibent, orientent et dirigent toute la vie de la société considérée et les individus concrets qui, corporellement, la constituent.³⁹⁰»

La société n'est possible et concevable que là «où des significations sont constitutives de l'être ensemble, symbolisées par et incarnées dans un réseau d'institutions-soit là où il y a du non- sensible explicite porté par du «matériel- abstrait » et participable par une collectivité indéfinie. La société est inconcevable sans la création de l'idéalité.³⁹¹» Étant donné le besoin primordial et psychique de sens tant pour un individu que pour une société, Castoriadis soutient que «la réalité est de toute évidence une signification imaginaire, et son contenu particulier pour chaque société est lourdement co- déterminé par l'institution imaginaire de la société.³⁹²» Car «dans la dimension proprement imaginaire, l'existence est la signification.³⁹³» De fait l'institution «du monde commun est nécessairement chaque fois institution de ce qui est et n'est pas, vaut et ne vaut pas, comme de ce qui est faisable et non faisable, aussi bien «à l'extérieur» de la société (relativement à la «nature » qu' «à l'intérieur » de celle-ci. Comme telle, elle doit être nécessairement aussi «présence» pour la société du non-être, du faux, du fictif, du simplement possible mais non effectif. C'est moyennant la synergie de tous ces schèmes de signification que se constitue la «réalité» pour une société donnée.³⁹⁴»

Les significations «se rapportent indéfiniment les unes aux autres sur le mode fondamental de *renvoi*. Toute signification renvoie à un nombre indéfini d'autres significations. Les significations ne sont ni «distinctes» ni «définies» (pour reprendre les termes de Cantor dans sa «définition» des éléments d'un ensemble». Elles ne sont non plus reliées par les conditions et des raisons nécessaires et suffisantes. *Le renvoi* (*la relation de renvoi*) qui couvre ici également une «quasi-équivalence» et une «quasi-appartenance», opère essentiellement moyennant un *quid pro quo*, un «x est là pour y», qui dans les cas non triviaux, est « arbitraire » , à savoir institué.»³⁹⁵

(L'émergence du social- historique est) la position de la signification et d'un monde de significations. La société fait être un monde de significations et est elle-même par référence à un tel monde. Corrélativement, rien ne peut être pour la société s'il n'est pas référé au monde des significations, tout ce qui apparaît est aussitôt pris dans ce monde- et ne peut déjà apparaître qu'en étant pris dans ce monde. La société est en posant l'exigence de la signification comme universelle et totale, et en posant son monde de significations comme ce qui permet de satisfaire à cette exigence. Et ce n'est que corrélativement à ce monde de significations institué chaque fois que nous pouvons réfléchir la question posée plus haut : qu'est- ce que l'«unité» et l'«identité», c'est-à-dire l'existence d'une société, et qu'est ce qui tient une société ensemble. Ce qui tient une société ensemble, c'est le tenir ensemble de son monde de significations. Ce qui permet de la penser dans son existence, comme cette société-ci et pas une autre, c'est la particularité ou la spécificité de son monde de significations en tant qu'institution de ce magma de significations imaginaires sociales organisé ainsi et non autrement.³⁹⁶

La réalité social-historique est une réalité instituée ou figurée. C'est une représentation social-historique étayée sur la première strate naturelle d'où sa dimension ensembliste- identitaire.

L'institution social-historique est ce dans et par quoi se manifeste et est l'imaginaire social. Cette institution est institution d'un magma de significations, les significations imaginaires sociales. Le support représentatif participable de ces significations-auquel bien entendu elles ne se réduisent pas, et qui peut être direct ou indirect-consiste en images ou figures, au sens le plus large du terme : phonèmes, mots, billets de banque, djinns, statues, églises, outils, uniformes, peintures corporelles, chiffres, postes frontières, centaures, soutanes, lictors, partitions musicales-mais aussi : la totalité du perçu naturel, nommé ou nommable par la société considérée. Les compositions d'images ou figures peuvent être, et sont souvent, images ou figures à leur tour, et donc aussi supports de signification. L'imaginaire social est, primordialement,

création de significations et création des images ou figures qui en sont le support. La relation entre la signification et ses supports (images ou figures) est le seul sens précis que l'on puisse attribuer au terme de symbolique ; c'est avec ce sens que ce terme est utilisé ici.³⁹⁷

3.1.3.1. La dimension matérielle de la signification

La dimension matérielle de la signification correspond à la dimension identitaire et fonctionnelle des significations de la société considérée.³⁹⁸ Il s'agit de la matérialisation de la signification imaginaire par le moyen des formes, des institutions de la société soit «des structures données, des institutions et des œuvres «matérialisées», qu'elles soient matérielles ou non»³⁹⁹ qui incarnent et matérialisent «une création, un nouvel eidos de société». ⁴⁰⁰

Le social-historique est «avant tout, la spécificité phénoménologique des formes qu'il crée et à travers lesquelles il existe : les institutions, incarnation des significations imaginaires sociales, et leur produit concret, leur porteur et reproducteur, l'individu vivant en tant que forme social- historique.⁴⁰¹» Les significations imaginaires sociales sont instituées c'est-à-dire figurées et présentifiées par l'effectivité des outils, des instances, des organisations, des choses et des individus qu'elles informent.

[Ainsi l'institution de la société est-elle ce] qu'elle est et telle qu'elle est en tant qu'elle « matérialise » un magma de significations imaginaires sociales, par référence auquel seulement individus et objets peuvent être saisis et même simplement exister ; et ce magma ne peut pas non plus être dit être séparément des individus et des objets qu'il fait être. Nous n'avons pas ici des significations « librement détachables » de tout support matériel, de purs pôles d'idéalité ; c'est dans et par l'être et l'être ainsi de ce «support» que ces significations sont et sont telles qu'elles sont.⁴⁰²

Les significations imaginaires sont dans et par les outils et instruments d'une société. Ils sont la «matérialisation» dans la dimension identitaire et fonctionnelle des significations de la société considérée. Une chaîne de fabrication ou de montage est «matérialisation» d'une foule de significations imaginaires centrales du capitalisme.⁴⁰³ Les significations imaginaires sont aussi dans et par «les «choses» - objets et individus-qui les présentent et les figurent, directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement. Elles ne peuvent être que moyennant leur «incarnation», leur «inscription», leur présentation et figuration dans et par un réseau d'individus et d'objets qu'elles «informent» -qui sont à la fois entités concrètes et instances ou exemplaires de types, d'eide –individus et objets qui ne sont en général et ne sont ce qu'ils sont que moyennant ces significations. Cette relation sui generis à des individus et des objets sociaux en fait des significations imaginaires sociales et interdit de les confondre avec des significations en général, encore moins de les traiter en pures et simples fictions.⁴⁰⁴»

Les significations incarnées et matérialisées ne sont jamais achevées et closes en elles-mêmes car «elles renvoient toujours à autre chose».⁴⁰⁵ En effet «cette création est genèse ontologique, elle est position d'un eidos : car ce qui est ainsi posé, établi, institué chaque fois, certes toujours porté par la matérialité concrète des actes et des choses, dépasse cette matérialité concrète et tout ceci particulier, est type permettant une reproduction indéfinie de ses instances, lesquelles ne sont en général et ne sont ce qu'elles sont en tant qu'instances de ce type.⁴⁰⁶»

Ces significations ne sont ni achevées ni closes parce que le comportement social-historique est «non pas simplement « imprévisible », mais créateur» «comme position d'un nouveau type de comportement, comme institution d'une nouvelle règle sociale, comme invention d'un nouvel objet ou d'une nouvelle forme». Car l'être humain «peut donner des réponses nouvelles aux « mêmes » situations ou créer de nouvelles situations.⁴⁰⁷» Le faire historique est un faire ouvert et non astreint aux

déterminations. «Faire, faire un livre, un enfant, une révolution, faire tout court, c'est se projeter dans une situation à venir qui s'ouvre de tous les côtés vers l'inconnu, que ne peut pas posséder d'avance en pensée, mais que l'on doit obligatoirement supposer comme définie pour ce qui comporte aux décisions actuelles.⁴⁰⁸»

3.1.3.2 La dimension imaginaire de la signification

La dimension imaginaire de la signification correspond à «ce qui structure, institue, matérialise»⁴⁰⁹ chaque société. Et l'analyse de chaque société ne peut que montrer «qu'elles asservissent toutes l'ensemble des institutions fonctionnelles à des finalités non pas «fonctionnelles» mais imaginaires et qui dépendent des significations sociales de l'ensemble considéré et notamment des significations sociales nucléaires, les plus importantes.⁴¹⁰»

Le problème premier de la pratique c'est «que les hommes ont à donner à leur vie individuelle et collective une signification qui n'est pas pré-assignée, et qu'ils ont à le faire aux prises avec des conditions réelles qui ni n'excluent ni ne garantissent l'accomplissement.⁴¹¹»

[L'émergence du social- historique est] la position de la signification et d'un monde de significations. La société fait être un monde de significations et est elle-même par référence à un tel monde. Corrélativement, rien ne peut être pour la société s'il n'est pas référé au monde des significations, tout ce qui apparaît est aussitôt pris dans ce monde- et ne peut déjà apparaître qu'en étant pris dans ce monde. La société est en posant l'exigence de la signification comme universelle et totale, et en posant son monde de significations comme ce qui permet de satisfaire à cette exigence. Et ce n'est que corrélativement à ce monde de significations institué chaque fois que nous pouvons réfléchir la question posée plus haut : qu'est- ce que l' «unité» et l' «identité», c'est-à-dire l'ecclésiété d'une société, et qu'est ce qui tient une société ensemble. Ce qui tient une société ensemble, c'est le tenir ensemble de son monde de significations. Ce qui permet de la penser dans son ecclésiété, comme cette société-ci et pas une

autre, c'est la particularité ou la spécificité de son monde de significations en tant qu'institution de ce magma de significations imaginaires sociales organisé ainsi et non autrement.⁴¹²

La société «s'auto-crée sur le mode du pour soi» comme une «monade de sens».⁴¹³ Outre sa dimension fonctionnelle et instrumentale, elle comporte des significations imaginaires incarnées dans ses institutions moyennant lesquelles elle constitue son monde propre et est une société spécifique. Comme «monade de sens» «tout doit être référé dans le monde de sens qu'elle a créé. C'est-à-dire doit être référé à un seul pôle, doit faire sens selon les matrices de sens posées par cette société.⁴¹⁴» La clôture de la société établit de fait une «frontière de sens» entre l'intérieur et l'extérieur et elle «fait sens» pour ceux qui appartiennent ou s'identifient à cette société. Cependant la clôture du sens n'est jamais parfaite parce qu'il y a résistance comme «non-sens» d'abord entre le sens créé par la société et «ce que l'être, le sans-fond, l'abîme, imposent constamment à la société», ensuite le «sens autre» «posé par une société extérieure» et finalement un «sens autre» qui provient de la contestation interne. Ceci revient à dire qu'«aucune institution ne peut investir totalement de sens tout ce qui est là, que nécessairement le non-sens surgit de l'extérieur ou de l'intérieur-travaille donc de l'intérieur de l'institution, et conditionne de façon intrinsèque son historicité.⁴¹⁵»

3.1.3.3 La dimension spatio-temporelle de la signification

Ce qui se donne dans et par l'histoire est émergence de l'altérité radicale et la meilleure façon d'aborder la question du temps est «de commencer avec l'idée de l'émergence de l'altérité (alooiosis), en tant que création/destruction de formes, considérée comme une détermination fondamentale de l'être comme tel, c'est-à-dire en soi.⁴¹⁶» L'émergence de l'altérité est inséparable des formes «qui font être

l'altérité et en font, chaque fois, une altérité autre.⁴¹⁷» La forme émergente est consubstantielle «avec son temps propre. Il y a un autre temps pour chaque catégorie ou classe d'altérité.⁴¹⁸»

L'être social-historique «n'est pas simplement «dans» le Temps, mais il est par le Temps (moyennant le Temps, en vertu du Temps) et «est Temps» parce qu'il est «essentiellement à-Être).⁴¹⁹» Le temps «c'est l'être pour autant que l'être est altérité, création et destruction.⁴²⁰» En général «le temps est auto-altération de ce qui est, qui n'est que pour autant qu'il est à- être.⁴²¹» Par conséquent il «ne peut y avoir de temps que s'il y a émergence de l'autre, de ce qui d'aucune façon n'est donné avec ce qui est, ne va pas ensemble avec celui-ci. Le temps est émergence de figures autres.⁴²²»

[Il est clair que] ce n'est qu'à partir de cette altérité radicale ou création que nous pouvons penser vraiment la temporalité et le temps, dont nous trouvons dans l'histoire l'effectivité excellente et éminente. Car ou bien le temps n'est rien, étrange illusion psychologique qui masque la temporalité essentielle d'une relation d'ordre; ou bien le temps est cela même, la manifestation de ce que autre chose que ce qui est se fait être, se fait être comme nouveau ou autre et non simplement comme conséquence ou exemplaire différente du même.⁴²³

Le temps comme altérité/altération est «création ontologique», c'est-à-dire «ce par quoi il existe de l'autre et non simplement de l'identique sous la forme nécessairement extérieure de la différence.⁴²⁴» Donc, il est exclu dans ce cas «que l'on puisse clore, à un instant quelconque, un groupe de déterminations essentielles de ce qui est.⁴²⁵»

Le temps comme dimension des significations imaginaires sociales est «altérité-altération de figures et n'est originairement et nucléairement, que cela. Ces figures sont autres moyennant non pas ce qu'elles ne sont pas (leur «place» dans le temps), mais moyennant ce qu'elles sont; elles sont autres pour autant qu'elles brisent la

déterminité, qu'elles ne peuvent pas être déterminées, dans la mesure où elles le sont, à partir de déterminations qui leur sont «extérieures» ou leur viennent d'ailleurs⁴²⁶». La signification social-historique comporte aussi une dimension spatio-temporelle c'est-à-dire qu'elle se déploie dans un temps et un espace social qui possèdent comme tout institué une dimension identitaire et une dimension imaginaire.

Le temps social est à la fois temps calendaire/identitaire/mesurable astreint aux nécessités du repérage et temps imaginaire⁴²⁷ lié à la signification. La société crée un temps et un espace investis de signification. «Le temps est toujours doté de signification. Le temps imaginaire est le temps significatif et le temps de la signification⁴²⁸» Le temps social imaginaire est «consubstantiel aux aspects les plus décisifs de l'institution globale de la société et de ses significations imaginaires.⁴²⁹»

Le temps institué comme temps de la signification, temps significatif ou temps imaginaire (social) entretient avec le temps identitaire la relation d'inhérence réciproque ou d'implication circulaire qui existe toujours entre les deux dimensions de toute institution sociale : la dimension ensembliste identitaire, et la dimension de la signification. Le temps identitaire n'est «temps» que parce qu'il est référé au temps imaginaire qui lui confère sa signification de «temps»; et le temps imaginaire serait indéfinissable, irrepérable, insaisissable- ne serait rien hors le temps identitaire.⁴³⁰

L'espace-temps est «produit de l'institution social- historique» étant donné que le «social- historique «se fait être comme, figure, espacement, et altérité- altération de la figure, temporalité.⁴³¹» La temporalité en ce sens contient «l'espace et l'implique»⁴³² Car «le temps comme altérité/altération- implique l'espace, puisqu'il est émergence de figures autres, et que la figure, le Pluriel ordonné ou minimalement formé, présuppose l'espacement.⁴³³»

3.2 Les présupposés de la démarche épistémologique

3. 2.1 *Le lieu épistémologique de l'interprétation*

La connaissance historique est possible parce que seul un être historique peut saisir « un phénomène historique qui demande à être *saisi et interprété* comme tel ». ⁴³⁴ Cet être historique est «quelqu'un d'une époque, d'une société, d'une classe donnée» ⁴³⁵ qui pense nécessairement l'histoire à partir de sa situation et en fonction «d'une intention pratique ou d'un projet- projet qui fait lui- même partie de l'histoire». ⁴³⁶

Celui qui parle «n'est pas une «conscience transcendantale», il est un être historique, et cela n'est pas un accident malheureux, c'est une condition logique (une condition transcendantale) de la connaissance historique. ⁴³⁷» On parle toujours à partir d'un lieu et d'une position définie. «D'où parlons- nous ? En quelle qualité parlons- nous ?» ⁴³⁸ On est situé dans le monde et on « on essaie de le comprendre et même de l'évaluer. Bien évidemment, c'est l'auteur qui parle. À quel titre ? Au titre précisément de partie prenante, d'individu participant à ce monde ; au même titre auquel il s'autorise d'exprimer ses opinions politiques, de choisir ce qu'il combat et ce qu'il soutient dans la vie sociale de l'époque. ⁴³⁹»

L'enracinement ou le lieu épistémologique est une condition positive du savoir qui ouvre l'accès à l'universel. «C'est parce que nous sommes attachés à une vision, à une structure catégoriale, à un projet donné que nous pouvons dire quelque chose de signifiant sur le passé. Ce n'est que lorsque le présent est fortement présent qu'il fait voir dans le passé autre chose et plus que le passé ne voyait en lui-même. ⁴⁴⁰» Pour comprendre et interpréter «on ne peut que se placer au point de vue d'un groupe particulier (puisque la société est divisée)» et «cela vaut pour tout le monde, y compris pour le philosophe qui, en tenant des discours sur l'impossibilité de prendre parti, prend effectivement parti pour ce qui est et donc pour quelques-uns. ⁴⁴¹ »

On ne peut voir de toutes les places possibles à la fois, «chaque fois, je vois d'une place déterminée, je vois un « aspect», et je vois dans une « perspective». Et je vois signifie je vois parce que je suis moi, et je ne vois pas seulement avec mes yeux ; lorsque je vois quelque chose toute ma vie est là, incarnée dans cette vision, dans cet acte de voir. Tout cela n'est pas un «défaut» de notre vision, c'est la vision.⁴⁴²»

3.2.2. La finalité de l'interprétation

Castoriadis situe son processus de théorisation dans « une tradition de critique radicale».⁴⁴³ Il se présente comme un auteur critique «à l'égard de ce qui est, de ce qui pourra ou devra être, et même de ce qui a été».⁴⁴⁴ S'il est clair qu'on ne peut pas changer ce qui a été, il vise par contre à «changer le regard sur ce qui a été- regard qui est ingrédient essentiel (même s'il l'est plus non consciemment) des attitudes présentes.⁴⁴⁵» Son interprétation théorique vise l'émancipation, la libération, la transformation sociale ou «la possibilité d'une transformation de la société dans un sens donné.⁴⁴⁶ » Il est convaincu que «nous ne sommes pas au monde pour le regarder ou le subir » et que «notre destin n'est pas la servitude». C'est pourquoi, pense-t-il, qu'«il y a une action qui peut prendre appui sur ce qui est pour faire exister ce que nous voulons être» et qu'«il peut et il doit y avoir une praxis historique qui transforme le monde en se transformant elle-même, qui se laisse éduquer en éduquant, qui prépare le nouveau en se refusant à le prédéterminer car elle sait que les hommes font leur propre histoire.⁴⁴⁷»

Ce que vise Castoriadis n'est «pas exclusivement une modification du monde matériel» mais autant et davantage une « modification des conduites des hommes.⁴⁴⁸» En effet l'exigence de transformation sociale concerne toutes les sphères de la société et repose sur un processus de mutation anthropologique.⁴⁴⁹ Castoriadis récuse

totallement l'idée de la pure interprétation puisqu'elle n'est ni neutre ni désintéressée. En aucun domaine argumente-t-il «même pas de la «pure» philosophie, il n'y a d'interprétation qui ne soit liée à un projet et à une volonté. L'idée d'une «pure interprétation» est encore une des mystifications par lesquelles l'époque contemporaine essaie de se masquer sa fuite éperdue dans la question de la vérité et de la volonté.⁴⁵⁰» Car dans l'activité interprétative entrent en jeu «la visée et la volonté politiques de celui qui élucide et interprète»⁴⁵¹ les faits social- historiques. Il n'y a pas de doute que l'interprétation est réalisée en «fonction des « idées théoriques » et du projet politique de l'interprète.⁴⁵²» En principe elle est le résultat de « la liaison organique entre ces trois éléments : le projet, les idées et la prise en compte de l'histoire effective comme source»⁴⁵³ qui spécifie le travail théorique d'interprétation.

3.3 La méthode d'analyse phénoménologique des significations instituées

3.3.1 La vérité herméneutique comme mouvement d'ouverture et de rupture

Suivant Xavier Zubiri toute investigation est investigation de la «vérité de la réalité»⁴⁵⁴ et en le paraphrasant, nous pouvons soutenir que pour Castoriadis l'investigation est investigation de la «vérité des significations instituées» étant donné que «l'objectif ultime de la recherche sociale et historique est de restituer et d'analyser, tant que faire se peut, ces significations dans le cas de chaque société étudiée.⁴⁵⁵» Cette investigation de la vérité concerne le rapport entre ce qui est-l'institué et l'instituant puisque « ce qui est, nous ne le savons pas, il est toujours là comme une question.⁴⁵⁶»

Dans le sillage de l'horizon gréco- occidental, Castoriadis entend le problème de la connaissance social-historique ou de la quête de la vérité comme un dépassement de

la clôture des vérités établies et du monde clos des significations instituées. La vérité, en ce sens, est «créée comme le mouvement perpétuel pour rompre la clôture des significations, mouvement perpétuel parce que cette clôture ne peut jamais être éliminée.⁴⁵⁷» Dans le processus de «compréhension social-historique»⁴⁵⁸, la vérité correspond à un moment de «totalisation provisoire, toujours mouvante et ouverte, du vrai»⁴⁵⁹, un moment destiné à être dépassé par l'émergence d'un ensemble de significations nouvelles. Dans ce sens, le vrai n'est pas soumis «aux procédures ordinaires de «vérification» ou de «réfutation» qui, pense-t-on aujourd'hui (à tort et sans craindre les lieux communs), permettent de tracer une ligne de démarcation entre «science» et «non- science»».⁴⁶⁰ Donc l'idée du vrai «élucide, et initie un processus d'élucidation» en réunissant un ensemble de phénomènes social-historiques connectés non de manière causale mais «dans leur signification.⁴⁶¹»

La vérité social- historique est mouvement. Elle «n'est pas correspondance, n'est pas adéquation, c'est l'effort constant de briser la clôture dans laquelle nous sommes et de penser autre chose et de penser non plus quantitativement, mais plus profondément, de penser mieux.⁴⁶²» La volonté ou «visée de vérité» «n'est rien d'autre que ce *projet d'éclairer d'autres aspects de l'objet*, et de nous-mêmes, de situer les illusions et les raisons qui les font surgir, de relier tout cela d'une manière que nous appelons-autre expression mystérieuse-cohérente. Projet infini, bien entendu.⁴⁶³» Cela veut dire que cette vérité «est ce mouvement même dans et par lequel le permanent déjà créé se trouve placé et éclairé autrement par la création nouvelle dont il a besoin pour ne pas sombrer dans le silence du simplement idéal.⁴⁶⁴» Dans cet effort de mise en question des «vérités établies» l'imagination radicale joue un rôle important puisque ces vérités ne peuvent être relativisées dans le vide mais plutôt en lien «avec la position de nouvelles formes/figures du pensable créées par l'imagination radicale et sujettes au contrôle de la réflexion, le tout sous l'égide d'un nouvel «objet» d'investissement psychique, objet non- objet, objet invisible, la vérité. Vérité, non pas comme adéquation de la pensée et de la chose, mais comme le

mouvement même qui tend à ouvrir les brèches dans la clôture où la pensée tend toujours à s'enfermer de nouveau.⁴⁶⁵»

3.3.2 Le projet herméneutique de Castoriadis

Le projet castoriadisien de compréhension social-historique fondé sur une théorie de la signification s'inscrit dans une perspective phénoménologico-herméneutique branchée davantage sur «la *réflexion sur les faits*» que sur «l'*exégèse des textes*.»⁴⁶⁶ Car le monde social-historique est composé de faits sociaux (*facta*), c'est-à-dire de choses faites qui ne sont pas données une fois pour toutes. En principe «les choses-les *pragmata*-sont constamment faites, elles sont produites par le faire humain, le faire scientifique entre autres, et ce faire met en lumière ou fait exister des aspects de la choséité de la chose qui, sans lui, resteraient cachés ou inexistant»⁴⁶⁷ L'interprétation herméneutique des choses faites comme démarche pour élucider les «choses mêmes» consiste à «questionner cette chose et chaque chose, et l'ouvrir ainsi à autre chose et à ce qui n'est pas chose.»⁴⁶⁸»

En effet les faits sociaux sont «choses sociales et ces choses-là que pour autant qu'elles «incarnent» ou, mieux, figurent et présentent des significations sociales.»⁴⁶⁹ Ainsi cette séparation métaphysique de la «chose-réalité» et de la «chose-sens» est bien terminée chez Castoriadis puisqu'il affirme que l'histoire est le domaine «où les significations s'incarnent et où les choses signifient.»⁴⁷⁰ La facticité n'est pas simplement la facticité brute de la chose mais «concerne la structure et les linéaments de l'être et du sujet.»⁴⁷¹ De plus «cette facticité est en elle-même déjà un paradoxe puisqu'elle contient ce qui s'oppose le plus à elle, à savoir le sens. Le sens

est un fait, voilà le grand mystère. À la base il y a le *da-sein*, et dans le *da-sein* il y a je, et je suis celui qui demande pourquoi ainsi et pas autrement.⁴⁷²»

Il est clair pour Castoriadis que dans l'histoire comme processus de «création de sens» il «ne peut pas y avoir d'explication causale» mais plutôt «une *compréhension ex post facto de son sens*.⁴⁷³» Cependant il admet qu'il y a «d'une part, une «intelligibilité» réduite du point de vue ensembliste-identitaire ; et d'autre part, la *compréhension* de ce qui se passe.⁴⁷⁴» En ce sens l'herméneutique social- historique se situe beaucoup plus du côté de l'accès à une œuvre d'art» que du côté «de la nécessité des étapes d'une démonstration mathématique.⁴⁷⁵» Elle est beaucoup «plus près de la capacité de comprendre, moyennant et à travers ce qui est dit, un élément essentiel de ce qui comment tel n'est pas dit, qui est invisible et indicible.⁴⁷⁶»

Ce projet d'herméneutique des faits social-historiques s'intéresse tant à la compréhension du sens qu'à la question de la transformation de la réalité social-historique. C'est donc la jonction de deux projets—comprendre et transformer—où se construit «une tentative d'interpréter le monde pour le transformer.⁴⁷⁷» Ce projet prétend articuler l'élucidation de ce qui est fait avec ce qui est à faire, de ce qui est avec ce qui devrait être c'est-à-dire avec une visée et un projet politiques⁴⁷⁸ ou une autre institution de la société.⁴⁷⁹ Ainsi «le point de jonction de ces deux projets—comprendre et transformer- ne peut se trouver chaque fois que dans le présent vivant de l'histoire, qui ne serait pas présent historique s'il ne se dépassait pas vers un avenir qui est à faire par nous.⁴⁸⁰» Dans l'optique castoriadisienne le projet de transformation social-historique n'est pas l'apanage des classes sociales ou le privilège de groupes hégémoniques. La transformation sociale concerne « en fait et en droit la presque totalité de la population. Elle est son affaire—et ne pourra être que la population, dans cette proportion, en fait son affaire.⁴⁸¹»

Notre démarche adopte la méthode phénoménologico-herméneutique pour comprendre la société pauvre comme phénomène des significations imaginaires instituées, figurées, incarnées et matérialisées. L'analyse phénoménologique des significations social-historiques comme «domaine où les significations « s'incarnent » et où les choses signifient»⁴⁸² ne peut pas se contenter de la seule description «des manifestations, des effets, des produits» si elle veut connaître «ce dont ce sont les manifestations.⁴⁸³» Elle consiste en une marche «qui va vers les principes»⁴⁸⁴ soit des significations imaginaires fondées vers le fondement des significations imaginaires instituées. Elle va de la signification immédiate des faits social-historiques vers une signification profonde des significations instituées. La compréhension de la réalité social- historique est une quête orientée vers le sens profond de ce qui est donné / représenté/ figuré/institué/ créé. Cette marche compréhensive de la signification immédiate vers la signification imaginaire emprunte les moments suivants du processus herméneutique : appréhension des significations immédiates ou perçues, logos social- historique et signification imaginaire social- historique. Ces niveaux de signification correspondent «au perçu, au rationnel ou à l'imaginaire. Les rapports intimes qui existent pratiquement toujours entre ces trois pôles ne doivent pas faire perdre de vue leur spécificité.⁴⁸⁵»

3.3.2.1 L'appréhension des significations social-historiques

Étant donné que «toute société est un système d'interprétation du monde»⁴⁸⁶, le point de départ de l'analyse phénoménologique des significations comme faits social – historiques est l'appréhension des «significations matérialisées»⁴⁸⁷ dans les institutions concrètes de cette société et la description du « système de significations imaginaires «positives» qui articulent»⁴⁸⁸ cette société. D'ailleurs « le monde social est chaque fois constitué et articulé en fonction d'un système de telles significations, et ces significations existent, une fois constituées, dans le monde ce que nous avons

appelé l'imaginaire effectif (ou l'imaginé)». ⁴⁸⁹ En effet « nous ne pouvons penser qu'en posant en même temps ces énoncés indubitables et indémontrables : il y a monde, il y a psyché, il y a société, il y a signification. Et ce parcours, c'est le parcours de la philosophie véritable et la véritable et seule science, la science pensante. ⁴⁹⁰ » La description de « la dimension identitaire et fonctionnelle des significations de la société considérée » ⁴⁹¹ renvoie au passé et à l'avenir en nous sommant de considérer la dimension dynamique ou processuelle de cette institution de la société.

Il y a « bel et bien un système de significations imaginaires « positives » qui articulent » ⁴⁹² la société parce que ces significations imaginaires instituées de la société se présentent comme des faits visibles et observables. En ce sens ce sont des faits scientifiques qui peuvent être appréhendés dans leur matérialité propre. Contrairement à Durkheim, Castoriadis affirme que « les faits sociaux ne sont pas des choses. Ce qui est à dire, évidemment, c'est que les choses sociales ne sont pas des « choses » ; elles ne sont choses sociales et ces choses- là que pour autant qu'elles « incarnent » ou, mieux, figurent et présentent des significations sociales. Les choses sociales sont ce qu'elles sont moyennant les significations qu'elles figurent, immédiatement, directement ou indirectement. ⁴⁹³ » Autrement dit « la « chose » est une signification imaginaire instituée » ⁴⁹⁴ et la signification « instituée « chose », dans une société donnée, est ce qui rend possibles pour les individus les « choses perçues » ou représentations perceptives (en tant que représentations affectées d'un indice d' « indépendance ») et qui définit chaque fois quelles sont les « choses » et ce qu'elles sont. ⁴⁹⁵ »

Les significations sont « dans et par les « choses »-objets et individus-qui les présentent et les figurent, directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement. Elles ne peuvent être que moyennant leur « incarnation », leur « inscription », leur présentation et figuration dans et par un réseau d'individus et

d'objets qu'elles « informent »-qui sont à la fois entités concrètes et instances ou exemplaires de types, d'*eidè*- individus et objets qui ne sont en général et ne sont ce qu'ils sont que moyennant ces significations.⁴⁹⁶ »

On parle de significations instituées dans le sens que les significations imaginaires sociales sont incarnées dans et par des institutions au sens large et radical, c'est-à-dire comme « normes, valeurs, langage, outils, procédures et méthodes de faire face aux choses et de faire des choses et, bien entendu, l'individu lui-même, aussi bien en général que dans le type et la forme particuliers que lui donne la société considérée (et dans ses différenciations : homme/femme, par exemple) ⁴⁹⁷ » L'institution concrète de la société est ce qu'elle est « en tant qu'elle « *matérialise* » un magma de significations imaginaires sociales, par référence auquel seulement individus et objets peuvent être saisis et même simplement exister ; et ce magma ne peut pas non plus être dit être séparément des individus et des objets qu'il fait être ».⁴⁹⁸

3.3.2.2 Le logos social- historique ou logique des magmas

La dimension temporelle de la signification exige de la penser comme « faisant être des modes d'être (et de pensée) autres » ⁴⁹⁹ dans le temps. En ce sens nous avons à penser les significations social-historiques comme des magmas de signification stratifiés diachroniquement.⁵⁰⁰ À cette position de la signification historique correspond une logique historique car « il n'y a pas de pensée de l'être qui ne soit aussi logos de l'être et logos réglé et se réglant, donc logique, comme il n'y a pas de logique sans une position de l'être.⁵⁰¹ » Le déroulement de la société dans le temps obéit à une certaine logique « qui n'est ni une logique « subjective » (portée par une conscience, posée par quelqu'un), ni une logique « objective », mais « une logique historique » ⁵⁰² ou « une logique social-historique ». ⁵⁰³

Le logos des significations social-historiques est un logos social-historique lié au dynamisme de la réalité instituée/ instituant, au factum/ faciendum. C'est un logos de magmas étant donné que «le mode d'être du magma signifie simplement que l'objet considéré n'est ni réductible à ces organisations ensidiques ni épuisables par elles.⁵⁰⁴» D'ailleurs, « un magma est ce dont on peut extraire (ou :dans quoi on peut construire) des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie) de ces organisations.⁵⁰⁵ »

En effet les significations social-historiques quoique repérables et indéfiniment déterminables ne sont pas soumises à « à la détermination comme mode et critère d'être ⁵⁰⁶ ». Suivant Castoriadis, «au- delà de tout ensemble qu'on pourrait en extraire ou y construire, les significations ne sont pas un ensemble ; leur mode d'être est autre, il est celui d'un magma.» ⁵⁰⁷ D'ailleurs il définit «un magma par les propriétés suivantes : M1 : Si M est un magma, on peut repérer dans M des ensembles en nombre indéfini. M2 : Si M est un magma on peut repérer dans M des magmas autres que M. M3 : Si M est un magma, il n'existe pas de partition de M en magmas. M4 : si M est un magma, toute décomposition de M en ensembles laisse comme résidu un magma. M5 : Ce qui est magma est ensemble ou n'est rien.⁵⁰⁸»

Les significations social- historiques sont toujours le «point de départ d'une suite ouverte de déterminations successives» qui ne les épuisent pas mais par contre les « obligent toujours à revenir sur le « un autre quelque chose », bouleversant par là même ou pour ce faire les relations moyennant lesquelles la première détermination avait été faite. ⁵⁰⁹ » C'est en ce sens qu'on parle des significations social- historiques comme un faisceau de renvois qui « n'est évidemment pas quelconque, pas plus ce à quoi, chaque fois, un renvoi conduit, pas plus que la manière dont il y conduit. ⁵¹⁰ »

Les significations imaginaires sociales instituées constituent un magma dont il faut découvrir les relations, la logique et la cohérence. Car «Il y a une logique social-historique» qui s'affirme même à travers «l'incohérence et l'irrationalité» du champ en question.⁵¹¹ Il est clair que «toute mise en scène» est une «mise en relation et une «mise en sens», c'est-à-dire «qu'il ne peut y avoir présentification qui ne soit en même temps organisation, ni de données sensorielles qui n'implique pas la catégorialité.⁵¹²»

3.3.2.3 La signification profonde ou imagination théorique

Dans l'épistémologie de l'imaginaire, la connaissance ne s'obtient pas dans un déterminisme causal ou une logique d'«enchaînement de causation». Elle répond plutôt à une logique «d'enchaînement de signification» tissé inextricablement aux «enchaînements de causation». La cohérence des strates de magma de significations imaginaires ne peut se trouver au niveau fonctionnel ni peut être expliquée «comme produit d'une série de processus de causation, car une telle explication présuppose une cohérence à l'origine des virtualités de l'ensemble de ces processus comme tel.⁵¹³» En effet, le causal ne peut pas fonder le causal puisque «le social (ou l'historique) contient le non- causal comme un moment essentiel.⁵¹⁴» L'unité des strates de magmas de significations social- historiques est une unité de sens, un «ordre de sens, pas nécessairement de causes et d'effets.⁵¹⁵» Car «il y a irréductibilité de la signification à la causation, les significations bâtissant un ordre d'enchaînements autres que et pourtant inextricablement tissé à, celui des enchaînements de causation.⁵¹⁶»

Ainsi l'unité recherchée n'est pas une unité « logique », une unité d'un « système », une unité d'un « ensemble » mais plutôt celle d'un « *magma* » ou de magma de magmas. Cette unité en fait est une création imaginaire puisqu'« aucune analyse

causale ne saurait la « prédire » à partir de l'état qui l'a précédée, aucune suite d'opérations logiques ne saurait la produire à partir de concepts.⁵¹⁷» En effet c'est en posant «un schème imaginaire, ou même la matrice d'un tel schème» qu'on «rendra à cet objet historique son inconcevable unité polyphonique» et «redonnera sens à une foule innombrable de manifestations et fera voir des choses qui sans lui seraient restées invisibles. Et cette opération n'est jamais une reproduction ni un décalque de l'objet mais une re-crédation qui, tout en restant avec l'objet historique nous le fait apparaître à nouveau dans un sens plein- ce qui ne veut pas dire exhaustif ni rigoureusement démontrable- comme monde de significations. Création, donc, moyennant notre capacité de poser une matrice de schèmes imaginaires qui se trouvent dans un rapport par ailleurs indéfinissable, indescriptible- de relation, d'adéquation, de fécondation- avec ce qui se présente d'abord à nous comme une masse de matériaux qui, encore une fois, ne cachent pas, ne parlent pas mais signifient.⁵¹⁸»

Cette création imaginaire comme fondement infondé des significations matérialisées est une création sous contrainte des données et non une simple induction. C'est un «insight, cette Einsicht, cette intuition» qui «est jusqu'à certain point contrôlable.⁵¹⁹» En général «une nouvelle théorie importante—Newton, Einstein, Darwin, Freud lui-même, pour ne pas parler des philosophes- non seulement n'est jamais une simple «induction», mais elle n'est pas davantage le simple produit «par soustraction» de la «falsification» des théories existant auparavant. Elle est, sous contraintes des données, la position d'une nouvelle figure/modèle imaginaire d'intelligibilité⁵²⁰»

La compréhension des significations imaginaires est en fait une re-crédation poétique dans l'usage combiné de l'imagination et de la logique. L'usage « combiné de l'imagination et du contrôle par la logique» est « un des sens les plus précis que l'on peut donner au terme de raison *dans la vraie acception du terme*.⁵²¹» En effet, l'imagination joue un rôle fondamental au moment de la théorisation.

[Ce rôle consiste] en la création de figures (ou de modèles) du pensable. Tout le travail théorique, toute la réflexion philosophique, toute l'histoire de la science montre qu'il y a imagination créatrice source de figures/modèles, qui d'aucune manière ne pourraient être considérés comme empiriquement inférés mais sont au contraire des conditions de l'organisation de l'empirie ou, plus généralement, de la pensée.⁵²²

Enfin l'imaginaire est le principe instituant des significations matérialisées appréhendées qui crée une unité fondamentale, une unité de signification ou une unité magmatique de la réalité social-historique. C'est cette unité de radicale indétermination qui confère aux significations appréhendées leur caractère d'inventées et de créées.

Toute organisation du social- historique, d'une région de la réalité et d'un champ spécifique suppose l'existence d'un schème imaginaire. Dans l'analyse de l'imaginaire, le point culminant est l'intuition ou la création de cet imaginaire central dans le magma des significations imaginaires. «Il y a un schème imaginaire nucléaire d'organisation du monde (social et divin), qui comporte bien entendu, comme toute institution de la société, sa dimension «logique» (ensembliste- identitaire).⁵²³»

3.4 L'opérationnalisation de la méthode d'analyse des imaginaires

3.4.1. Les acteurs dans les sphères de la société

Suivant Castoriadis il y a «toujours, abstraitement, trois sphères dans la vie sociale considérée du point de vue politique. Une sphère privée, celle de la vie étroitement personnelle des gens; une sphère publique, où se prennent les décisions s'appliquant à tous et publiquement sanctionnées; et une sphère que l'on peut appeler publique-privée, ouverte à tous mais où le pouvoir politique, même s'il est exercé par la

collectivité, n'a pas à intervenir : la sphère où les gens discutent, publient et achètent des livres, vont au théâtre, etc.⁵²⁴» Ces trois sphères correspondent à «*l'oikos* (la maison, la sphère privée), *l'ekklesia* (l'assemblée du peuple, la sphère publique) et *l'agora* (le «marché» et le lieu de rencontre , la sphère publique- privée).⁵²⁵» L'auteur définit *l'agora* comme l'espace public/ privé : espace public, car ouvert à tous, espace privé, car non soumis aux décisions de la puissance politique publique.⁵²⁶» En effet «c'est évidemment dans *l'agora*, dans *l'espace public/ privé*, que les citoyens peuvent constamment exercer leur réflexion et leur jugement- réflexion et jugement sans lesquels l'espace public proprement dit, *l'Ekklesia*, tomberait vite sous l'emprise des habiles et des démagogues.⁵²⁷»

Suivant Castoriadis l'institution ou la transformation d'une société concerne toutes les sphères de la vie sociale, c'est-à-dire la sphère privée avec les individus, la sphère publique- privée avec les institutions de la société civile et la sphère publique- publique avec les institutions étatiques ou gouvernementales. Dans notre cas, nous nous limiterons seulement aux acteurs institutionnels de *l'Agora* ou sphère publique/privée (Églises, organisations non gouvernementales, entreprises) et de *l'Ekklesia* ou sphère publique/publique (État, gouvernement, organisations gouvernementales ou paragouvernementales).

3.4.2 Les attitudes et les comportements des acteurs sociaux

Le social-historique est le lieu où surgit la question éthico-politique du faire, de l'agir ou des comportements puisque les «conditions et les normes ultimes du faire sont fixées chaque fois par l'institution.⁵²⁸» Suivant Castoriadis la division pertinente pour l'analyse, la réflexion et la pratique socio-politique doit être basée sur les *attitudes et les comportements*⁵²⁹ entendus comme «ensemble de gestes animés par l'intention».⁵³⁰ Cette vision castoriadisienne rejoint la position de Charles Taylor qui définit le comportement humain «comme des actions reposant sur un arrière-plan de

désir, de sentiment et d'émotion» dont la réalité «doit être caractérisé en termes de significations.⁵³¹»

Dans la réalité nous avons affaire d'un côté avec des attitudes et des comportements socialement orientés⁵³² qui sont aussi des créations social-historiques instituées par chaque culture.⁵³³ D'un autre côté il arrive aussi que des individus, des groupes ou des sociétés entières réagissent autrement avec «de nouvelles motivations et de nouvelles attitudes»⁵³⁴, s'opposent «à la forme établie de l'institution de la société»⁵³⁵ et posent «un nouveau type de comportement»⁵³⁶ parce que comme êtres historiques, ils peuvent « donner des réponses aux «mêmes» situations ou créer de nouvelles situations.⁵³⁷»

3.4.3. La typologie des attitudes/comportements des acteurs institutionnels

Dans n'importe quel domaine d'étude, qu'il s'agisse des sciences sociales ou des sciences pures, on est obligé pour penser de distinguer ce qui paraît significatif du reste, c'est-à-dire de mettre plus d'emphasis sur certains aspects que sur d'autres suivant des «critères, des règles et des conceptions qui sont toujours discutables et qui sont révisés périodiquement.⁵³⁸» Les critères définis nous permettent de «dégager ce qui pèse et ce qui ne pèse pas, ce qui est pertinent et ce qui ne l'est pas.»⁵³⁹ La division pertinente pour l'étude devient celle « entre ceux qui acceptent le système et ceux qui le refusent»⁵⁴⁰ ou «entre ceux qui acceptent le système et ceux qui le combattent.⁵⁴¹»

Comprendre la réalité social-historique c'est tenter d'élucider la signification des attitudes et des comportements des principaux acteurs⁵⁴² dans les différentes sphères de la société face aux flux des significations du Nord. Dans ce sens, les faits pertinents dans l'étude de la réalité social-historique concernent tant les comportements orientés vers « la transformation radicale de la société par l'activité autonome des gens⁵⁴³» que ceux orientés vers la perpétuation de la réalité instituée.

Cette recherche explore l'ensemble des comportements et attitudes des différents acteurs institutionnels de la société face aux flux des significations imaginaires des sociétés du Nord. La double réalité des comportements étudiés sont : l'adhésion au système établi des significations du Nord et la contestation de ces significations.

3.4.3.1 L'adhésion et la volonté d'hétéronomie

Suivant Castoriadis on ne peut rien comprendre de la société instituée si on ne saisit pas les attitudes des couches dominantes et de la majorité de la population. L'une de ces attitudes est l'acceptation ou l'adhésion aux significations imaginaires qui instituent cette société qu'elle soit fondée sur des illusions ou imposée par la manipulation.⁵⁴⁴ Il est clair pour lui que «le système tient parce qu'il réussit à créer l'adhésion des gens à ce qui est. Il réussit à créer, tant bien que mal, pour *la majorité des gens* et pendant la grande majorité des moments de leur vie, leur adhésion au mode de vie effectif, institué, concret de cette société. C'est de cette constatation fondamentale que l'on doit partir, si l'on veut avoir une activité qui ne soit pas futile et vaine. Cette adhésion est, certes, contradictoire : elle va de pair avec les moments de révolte contre le système. Mais c'est une adhésion quand même, et ce n'est pas une simple passivité. Cela on peut le voir facilement autour de soi. Et du reste si les gens n'adhéraient pas effectivement au système, tout serait par terre dans les six heures qui suivraient.⁵⁴⁵»

L'homme étant «un animal qui désire la croyance, qui désire la certitude d'une croyance»⁵⁴⁶, tombe facilement sous l'emprise des significations imaginaires. Au-delà de la manipulation ou de l'imposition forcée, Castoriadis veut faire voir que le plus fondamental est l'adhésion volontaire des gens aux significations parce qu'ils veulent ce type de société et ce type de vie. Enfin le statu quo se maintient parce que

la majorité a concouru à son maintien ne serait-ce qu'en faisant comme s'il était inévitable.⁵⁴⁷ Car « il y a là autre chose qu'une simple «manipulation» par le système et les industries qui en profitent. Il y a un énorme mouvement- glissement- où tout se tient : les gens se dépolitisent, se privatisent, se tournent vers leur petite sphère «privée» et le système leur en fournit les moyens. Et ce qu'ils y trouvent, dans cette sphère «privée», les détourne encore plus de la responsabilité et de la participation politique.⁵⁴⁸»

3.4.3.2 La contestation et la volonté d'autonomie

Les gens contestent les formes sociales établies et «formes de vie sociale»⁵⁴⁹ parce qu'ils veulent autre chose que ce qui est et par conséquent désirent autre chose que le système de possibilités données et instituées.⁵⁵⁰ Dans la réalité social-historique active et vivante, il existe des traces de contestation et de résistance qui représente l'émergence de nouveaux: types de rapports, types de pratiques, types de société en train de se faire, types de pouvoir, types d'organisations, types de contenus, bref les germes du futur, les germes d'espoir, les germes de solution et de liberté. Le projet de transformation de la société «trouve ses racines et ses points d'appui dans la réalité historique effective, dans la crise de la société établie et sa contestation par la grande majorité des hommes qui y vivent.»⁵⁵¹ En effet, le projet d'une transformation radicale de la société exige «d'abord que l'on comprenne ce que l'on veut transformer, et que l'on identifie ce qui, dans la société, conteste vraiment cette société et est en lutte contre sa forme présente.⁵⁵²»

La contestation individuelle et collective comme « effort des gens pour orienter eux-mêmes leur vie»⁵⁵³ et invention « des réponses nouvelles à leurs problèmes»⁵⁵⁴ est interprétée par Castoriadis d'une part comme manifestation de la créativité des gens et d'autre part comme tendance vers l'autonomie. Castoriadis voit dans ces expériences de contestation «dans l'histoire effective une signification- la possibilité

et la demande d'autonomie»⁵⁵⁵ et interprète ces phénomènes comme «le surgissement dans la société de la possibilité et de la demande d'autonomie.⁵⁵⁶» Castoriadis aspire et travaille à la réalisation de l'autonomie parce que dans son optique la visée de l'autonomie «tend inéluctablement à émerger là où il y a homme et histoire, que, au même titre que la conscience, la visée d'autonomie, c'est le destin de l'homme, que, présente, dès l'origine, elle constitue l'histoire plutôt qu'elle n'est constituée par elle.⁵⁵⁷»

3.5. Les hypothèses interprétatives et les perspectives méthodologiques

3.5.1 Les hypothèses interprétatives fondamentales

Il existe une manière d'étudier la société pauvre haïtienne qui répond moins aux explications causales qu'à la compréhension social-historique. En effet derrière la matérialité de la société pauvre haïtienne «il faut, en effet, chercher à voir et à comprendre autre chose.⁵⁵⁸» L'hypothèse centrale que nous explorons soutient que la société pauvre haïtienne comme forme social-historique est l'incarnation matérielle d'un imaginaire social. Elle est une invention des représentations/discours (*leigen*) et pratiques/faire (*teukein*) des acteurs du Nord et des attitudes et des comportements des acteurs haïtiens engagés dans la relation à l'Autre dans la société-monde et dans le pays.

Cette hypothèse maintient que la société pauvre haïtienne est une invention social-historique qui émerge comme l'autre des sociétés du Nord. Elle est d'abord une représentation de l'Autre société créée à partir des significations imaginaires de la modernité et ensuite un produit des praxis du rapport à l'Autre dans la société-monde. L'investigation repose sur l'hypothèse suivante : la société pauvre haïtienne est l'incarnation matérielle d'un imaginaire social comme condition essentielle. Cette

investigation renvoie aux représentations qu'on en fait dans les discours de colonisation et de coopération internationale et aux pratiques coloniales et de coopération internationale. Elle vise à préciser d'un côté l'articulation des représentations aux pratiques et de l'autre côté l'articulation des attitudes et des comportements.

La deuxième hypothèse stipule que le processus d'institution de la société pauvre en Haïti est lié aux praxis de colonisation et aux praxis de la coopération internationale dans la société-monde. Nous entendons par praxis des rapports à l'Autre entre le Nord et de Sud l'ensemble des représentations et des pratiques de ces acteurs de la société- monde qui instituent la réalité social-historique. Cette praxis du rapport à l'Autre dans la société- monde a pris deux grandes formes à travers le temps : la colonisation et la coopération internationale.

La troisième hypothèse maintient que la coopération internationale comme une praxis de rapport à l'Autre est une action violente qui contribue à l'institution de la société pauvre imaginaire et matérielle au pays. Elle a aussi pour fonction la légitimation de la domination de l'ordre mondial en Haïti.

La coopération internationale repose sur des significations imaginaires véhiculées à travers les deux institutions fondamentales du social- historique⁵⁵⁹ que sont le discours/représentation, (dire, désigner, représenter, distinguer, choisir, rassembler, compter, poser) et la pratique, (faire, rassembler, ajuster, fabriquer, construire) de coopération internationale. Les imaginaires de la société pauvre d'Haïti sont construits dans les discours de la coopération internationale. Cette création imaginaire est «position de figures et relation de et à ces figures». Une des fonctions de l'imaginaire est celle de « faire être »⁵⁶⁰, «faire exister» «dans et par le faire et le représenter/dire des hommes».⁵⁶¹ En général, toute institution est en soi «une

institution d'un monde de significations»⁵⁶², «institution d'un magma de significations, les significations imaginaires sociales».⁵⁶³

La représentation de la société pauvre qui transparaît dans les discours de la coopération internationale se construit à partir d'un étayage (un support ou un appui réel). Ainsi, le discours sur la société pauvre de la coopération internationale n'est « évidemment ni un double ou un décalque (reflet d'un monde «réel»), ni non plus sans rapport »⁵⁶⁴ au social -historique d'Haïti. La représentation de la société pauvre dans le discours de la coopération canadienne émerge donc comme une création imaginaire. Cette représentation fait partie des significations centrales dans le discours de la coopération canadienne avec Haïti. Donc, la figure pauvre d'Haïti est la « figure de l'Autre », la « mise en altérité » ou l'invention social-historique à partir des contraintes historiques particulières.

La praxis de coopération canadienne se réalise en référence à une entité invisible, un imaginaire qui se donne à voir dans les options, les valeurs, les pratiques et les intérêts économiques, politiques ou culturels des partenaires de la coopération internationale. Le Gouvernement canadien véhicule aussi les significations imaginaires qui sont transmises et imposées à travers le discours et les pratiques de coopération internationale. Nous devons débusquer les composantes de cet imaginaire dans les discours et les activités de la coopération du Canada avec Haïti.

Étant donné qu'en Haïti l'institution de la société pauvre est rapportée à la coopération internationale, nous voulons investiguer le processus et les mécanismes de son institution. Cette investigation sur l'institution imaginaire de la société pauvre en Haïti devrait nous amener aux composantes de cet imaginaire, aux idées, modes et formes de pratiques qui permettent cette structuration spécifique. Les imaginaires véhiculés à travers les discours de la coopération internationale ont une fonction sociale importante qui est celle de «faire croire», «faire accepter» et «faire respecter»

l'ordre établi au niveau de la société- monde. La fonction de légitimation vise à l'organisation de l'adhésion pour que l'ordre établi soit respecté et la structure de création de la société pauvre soit crédible.

3.5.2 Les questions de recherche et les objectifs de l'investigation

3.5.2.1 Les questions de recherche fondamentales

Comment se présente la société pauvre en Haïti?

Quel est le processus de constitution/institution de la société pauvre en Haïti?

Quelles sont les interprétations de la société pauvre en Haïti?

3.5.2.2. Les objectifs de l'investigation

-Rendre compte des significations imaginaires dans les rapports entre Haïti et le reste de la société- monde.

-Expliciter le processus de constitution/institution de la société pauvre en Haïti.

-Elucider le rôle des imaginaires coloniaux et des imaginaires de la coopération internationale dans l'institution de la société pauvre au pays.

3.5.3 Justification de la démarche méthodologique

La problématique de la société pauvre en Haïti est un enjeu à la fois politique et culturel. Elle se situe dans une histoire et une tradition« qui lui ont donné réalité et présence en Occident et pour l'Occident.⁵⁶⁵» C'est une problématique du pouvoir de choisir, de dire, de signifier, bref une problématique du pouvoir tout court. En effet, il est important pour l'étude de la société pauvre comme totalité signifiante d'analyser les comportements des différents acteurs des sphères privé-publique (agora) et publique-publique (Ekklesia) face aux significations imaginaires sociales de la

coopération internationale qui émergent, circulent et se matérialisent dans les structures sociales.

Nous avons opté pour «l'étude de cas» comme stratégie de recherche : l'expérience historique d'Haïti dans les praxis de relation à l'Autre dans la société- monde. Dans cette étude nous abordons les praxis de colonisation dans leur version espagnole, française et américaine et les praxis de coopération internationale en nous référant spécifiquement à la coopération bilatérale entre le Canada et Haïti.

3.5.3.1 Les sources : justification, limites et constitution du corpus

Pour essayer de comprendre et de dégager le sens profond de la société pauvre haïtienne, nous prenons en compte les discours des acteurs de la colonisation et de la coopération internationale qui forment un type spécial de discours appelé «le discours sur l'Autre» ⁵⁶⁶ du côté du Nord et le «discours de l'Autre» ⁵⁶⁷ du côté du Sud. Les «discours sur l'Autre» révèlent les représentations, les pratiques et les intentions des praxis de colonisation et de coopération dans la société- monde. Les «discours de l'Autre » aident à identifier les attitudes et les comportements des acteurs dans le sud face au discours dominant dans la société-monde. Cette investigation renvoie aux représentations de l'Autre dans les discours politiques, discours de colonisation et discours de coopération internationale et aux pratiques coloniales et de coopération internationale.

Nous avons recours au matériel que constituent les discours des acteurs : les documents officiels, les codes, les discours des chefs d'État, les discours des ministres de coopération internationale, les études théoriques sur ces domaines. Nous avons constitué notre corpus avec les discours provenant des sphères publiques étatiques (société politique) engagées dans la coopération avec Haïti. Les discours de

la «sphère publique étatique» sont les discours officiels adressés à Haïti, les communiqués officiels, les textes concernant Haïti ou à propos d'Haïti publiées par le Ministère des Affaires Extérieures (Ambassade Canadienne en Haïti), la Coopération Internationale et l'ACDI. L'essentiel du corpus est constitué des discours de cette sphère où nous trouvons les discours du Ministre des Affaires étrangères, les discours du Ministre de la Coopération, les documents de l'ACDI sur la coopération internationale.

Les critères qui ont guidé la construction du corpus sont notre hypothèse de travail, les acteurs et les sphères privilégiés dans les praxis des rapports à l'Autre. Dans ces discours nous enregistrons les univers des significations imaginaires sociales : signification économique, signification technique, signification écologique, signification juridico-politique, signification de la gouvernance, signification de la sécurité nationale et mondiale, signification politique.

3.5.3.2 L'analyse de l'imaginaire dans les discours de colonisation et de coopération internationale

Les «discours sur l'Autre» et les «discours de l'Autre» constituent une documentation de premier ordre qui exprime l'imaginaire d'une époque et des sociétés du Nord. Dans le cas de notre étude, nous analyserons les imaginaires comme faits social-historiques observables dans le corpus de ces discours. Rechercher les traces de l'imaginaire dans des discours ou dans des textes nous réfèrent à la tradition de l'analyse de contenu représentée par Gardin et à celle d'analyse du discours représentée par Mainguenau. La première d'origine américaine est plus pragmatique, la seconde d'origine française est plus théorique, l'une est beaucoup plus axée sur l'indentification de contenu et l'autre sur la production de sens. Ces deux traditions loin de s'exclure sont complémentaires au moment de travailler un texte. Bourque et

Duchastel ont bien compris cette problématique et ont fondu ces deux traditions en une approche originale. Ils retiennent de l'analyse de contenu, le «repérage systématique d'unités sémantiques, repérage des éléments formant des sous-ensembles» et les «procédures d'identification et de rétention de l'information contenue dans les textes.⁵⁶⁸» De l'analyse du discours, ils conservent «la nécessité de penser le statut du discours, les modalités de construction des corpus et le problème de production de sens à partir du travail même du discours.⁵⁶⁹» Aucune de ces méthodes ne nous satisfait vraiment. D'une part leur penchant techniciste et positiviste laisse de côté l'essentiel de la réalité. D'autre part elles ne nous semblent pas adéquates pour l'étude des significations imaginaires.

Devant ces doutes, nous avons préféré adopter la méthode d'analyse de l'imaginaire de Castoriadis. Nous avons choisi le livre «Devant la guerre» de Castoriadis pour dégager la méthodologie d'analyse de l'imaginaire qui fait partie de l'orientation fondamentale de ses écrits où l'imagination radicale est à la fois principe d'institution et de transformation du social-historique. Ce livre écrit pour contrer l'aveuglement, la méconnaissance, le recouvrement et la dénégarion des faits fondamentaux de la société russe dénonce le «caractère inadéquat et périmé des catégories par quoi on essaie de saisir la réalité russe»⁵⁷⁰ et propose une lecture de cette société à partir de l'imaginaire. Cette méthodologie d'analyse de l'imaginaire est une méthodologie social-historique qui tient compte tant des objectivations historiques comme les bases matérielles, les institutions visibles que des subjectivations historiques comme les individus social-historiques, les groupes social-historiques avec leurs représentations, leurs motivations, leurs attitudes, leurs comportements qui incarnent la dynamique et les visées de cette société.

Ce livre publié en 1981, durant la période de la division du monde entre les deux grandes puissances militaires de l'époque, est une analyse de la société russe dans une perspective de confrontation. Les forces, les faiblesses et les contradictions dans

cette société sont des indices et des traces du magma d'imaginaires et de l'imaginaire central à l'oeuvre dans l'URSS d'antan. Cette étude de la structure et de la dynamique de la société russe à partir du phénomène de la guerre de basse intensité a fourni des données qui sont déjà datées et dépassées, mais il y a sous-jacente à ces élucidations une méthode d'analyse de l'imaginaire dont la démarche comporte trois moments liés entre eux intrinsèquement: le moment symbolique, rationnel et imaginaire. L'approche herméneutique suppose qu'on essaie d'interpréter les effets ou les résultats des praxis. Le point de départ de l'analyse est toujours la réalité instituée ou symbolique. Son élucidation passe par le processus de re-constitution ou de re-création de cette réalité pour dégager la logique historique qui la traverse. C'est seulement au troisième moment qu'on peut risquer une interprétation respectueuse de cette réalité nous amenant à découvrir son fondement imaginaire.

Les faits soumis à l'investigation scientifique sont ceux «apparents ou cachés qui manifestent des lignes de force de l'histoire en train de *se faire*.⁵⁷¹» Ils concernent « ceux qui acceptent le système et ceux qui le refusent »⁵⁷², la présence ou l'absence de l'autonomie, c'est-à-dire « ses formes et son contenu, passés et présents, effectifs et potentiels.⁵⁷³ » D'une façon générale, ce sont des faits qui disent « la nature profonde du régime et du pouvoir dont ils émanent, de ses virtualités et de ses tendances. »⁵⁷⁴

La présente investigation vise d'une part la saisie des significations imaginaires dans les discours de colonisation et de coopération et d'autre part l'analyse de leurs fonctions dans l'invention de la société pauvre en Haïti et la légitimation de la domination du pays. Le discours de coopération comme variante du discours politique, est pour nous, l'ensemble des documents, déclarations, prises de position des acteurs de la coopération canadienne.

Les significations que nous voulons retracer dans les discours des acteurs sont lisibles à travers des représentations et/ ou des pratiques, c'est-à-dire des éléments de la

praxis de colonisation et de la praxis coopération internationale. En principe elles sont liées aux différentes désignations de la société haïtienne, aux multiples solutions envisagées et aux pratiques entreprises. L'exploration du corpus en vue de l'analyse de l'imaginaire se réalise à partir des praxis social- historiques : praxis de colonisation, praxis de coopération internationale. Cette priorité accordée à la praxis trouve sa justification dans la philosophie de la création de Castoriadis qui insiste tant sur la dimension englobante que poïétique du faire social-historique.⁵⁷⁵

La méthodologie inductive et historique utilisée dans l'analyse de l'imaginaire comporte trois niveaux d'analyse : la description de la réalité social- historique ou analyse synchronique, le processus d'institution de la réalité social-historique ou analyse diachronique et l'analyse herméneutique de cette réalité.⁵⁷⁶ Le premier niveau d'analyse correspond à la description des éléments du système de significations sociales comme base de toute compréhension ultérieure. Ce qui fait l'objet de la compréhension est la société pauvre comme une interprétation du monde. C'est l'appréhension de la société instituée telle qu'elle est représentée en mettant entre parenthèse les théories sociales. L'essentiel est d'avoir comme point de départ les faits significatifs vécus et portés par des individus et des acteurs social- historiques.

Le deuxième niveau d'analyse est une archéologie de la société en vue de reconstituer son émergence dans la dynamique social-historique. Il consiste à distinguer les moments du processus de constitution/institution, à les nommer et à les lier ou relier. Ce déploiement permet de capter la logique- social historique sous- jacente à cette institution de la société. Le troisième niveau d'analyse correspond à compréhension en profondeur avec toutes les nuances que cela comporte. Ce niveau d'interprétation correspond à la création de sens et d'ouverture vers d'autres possibles. En effet dans cette démarche phénoménologique qui va de l'institué à l'instituant⁵⁷⁷, « la description et l'analyse d'une société sont évidemment description et analyse de ses institutions.»⁵⁷⁸

-
- ²⁷⁵ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 220.
²⁷⁶ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 8.
²⁷⁷ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 410.
²⁷⁸ Idem.
²⁷⁹ Bachelard, Gaston, *La psychanalyse du feu*, Éditions Gallimard, Paris, 1994.
²⁸⁰ Caillois, Roger, *Approches de l'imaginaire*, Éditions Gallimard, Paris, 1974.
²⁸¹ Strauss-Lévi, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
²⁸² Corbin, Henry, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Aubier, Paris, 1993.
²⁸³ Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Éditions Dunod, Paris, 1992.
²⁸⁴ Ricoeur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris, 1965.
²⁸⁵ Wunenburger, Jean-Jacques, *L'imaginaire*, PUF, Paris, 2003.
²⁸⁶ Maffesoli, Michel, *Au creux des apparences*, Plon, Paris, 1990.
²⁸⁷ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.
²⁸⁸ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, pp. 292- 293.
²⁸⁹ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 273.
²⁹⁰ Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 18.
²⁹¹ Idem.
²⁹² Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p.273.
²⁹³ Castoriadis, Cornélius, *La montée de l'insignifiance*, p. 110.
²⁹⁴ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 334.
²⁹⁵ Castoriadis, Cornélius, *Ibid.*, p. 67.
²⁹⁶ Castoriadis, Cornélius, *Fenêtre sur le Chaos*, p. 91.
²⁹⁷ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 67.
²⁹⁸ *Ibidem*, p. 337.
²⁹⁹ *Ibidem*, p. 68.
³⁰⁰ *Ibid.*, p. 341.
³⁰¹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 487.
³⁰² Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 410.
³⁰³ Castoriadis, Cornélius, *Post- scriptum sur l'insignifiance*, p. 79.
³⁰⁴ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 411.
³⁰⁵ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 376.
³⁰⁶ *Ibidem*, p 275.
³⁰⁷ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 6.
³⁰⁸ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 272.
³⁰⁹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 65.
³¹⁰ *Ibidem*, p. 276.
³¹¹ *Ibidem*, p. 426.
³¹² *Ibidem*, p. 401.
³¹³ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 323.
³¹⁴ Castoriadis, Cornélius, *La montée de l'insignifiance*, p. 110.
³¹⁵ Castoriadis, Cornélius, *Sujet et vérité*, p. 89.
³¹⁶ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, pp. 532- 533.
³¹⁷ *Ibidem*, p. 401.
³¹⁸ *Ibidem.*, p. 389.
³¹⁹ *Ibid.*, p. 533.

-
- ³²⁰ Ibid., p. 345.
³²¹ Ibid., p. 426.
³²² Ibid., p. 412.
³²³ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 245.
³²⁴ Castoriadis, Cornélius, *Post-scriptum sur l'insignifiance*, p.145.
³²⁵ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 245.
³²⁶ Castoriadis, Cornélius, Ibid., p. 149.
³²⁷ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 427.
³²⁸ Ibid., p. 478.
³²⁹ Ibid., p. 426.
³³⁰ Ibid., p. 382.
³³¹ Ibid., p. 363.
³³² Ibid., p. 366.
³³³ Ibid., p. 381.
³³⁴ Ibid., p. 480.
³³⁵ Ibid., p. 365.
³³⁶ Ibid., p. 481.
³³⁷ Ibid., p. 482.
³³⁸ Ibid., p. 408.
³³⁹ Ibid., p. 414.
³⁴⁰ Ibid., p. 8.
³⁴¹ Ibid., p. 213.
³⁴² Ibid., p. 408.
³⁴³ Ibid., p. 487.
³⁴⁴ Ibid., pp. 532-533.
³⁴⁵ Ibid., p. 533.
³⁴⁶ Ibid., p. 228.
³⁴⁷ Castoriadis, *Fait et à faire*, pp. 197- 198.
³⁴⁸ Ibid., p.197.
³⁴⁹ Castoriadis, Cornélius, *Figures du pensable*, p. 266.
³⁵⁰ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 281.
³⁵¹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 455.
³⁵² Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*,p.535.
³⁵³ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 243.
³⁵⁴ Ibid., p. 387.
³⁵⁵ Ibid., p.388.
³⁵⁶ Ibid., p. 464.
³⁵⁷ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, pp. 66- 67.
³⁵⁸ Castoriadis, Cornélius, *Sujet et vérité*, p. 39.
³⁵⁹ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 326.
³⁶⁰ Castoriadis, Cornélius, *Sujet et vérité*, p. 39.
³⁶¹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 161.
³⁶² Castoriadis, Cornélius, *La société bureaucratique*, Tome I, p. 52.
³⁶³ Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, p. 305.
³⁶⁴ Ibid., p. 305.
³⁶⁵ Ibid., p. 320.
³⁶⁶ Ibid., p. 270.
³⁶⁷ Ibid., p. 271.
³⁶⁸ Castoriadis, Cornélius, *Sujet et vérité*, p. 215.
³⁶⁹ Ibid., p. 219.

-
- ³⁷⁰ Ibid., p. 216.
³⁷¹ Idem.
³⁷² Ibid., p. 215.
³⁷³ Castoriadis, Cornelius, *Figures du pensable*, p. 99.
³⁷⁴ Castoriadis, Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, pp. 195- 196.
³⁷⁵ Castoriadis, Cornelius, *Le contenu du socialisme*, p. 416.
³⁷⁶ Idem.
³⁷⁷ Castoriadis, Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, p. 199.
³⁷⁸ Idem.
³⁷⁹ Castoriadis, *L'institution imaginaire*, p. 21.
³⁸⁰ Castoriadis, Cornélius, *La montée de l'insignifiance*, pp. 190- 191.
³⁸¹ Ibid., p. 192.
³⁸² Ibid., p. 174.
³⁸³ Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, p. 285.
³⁸⁴ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 181.
³⁸⁵ Ibid., p. 206.
³⁸⁶ Ibid., p. 174.
³⁸⁷ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 279.
³⁸⁸ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p.20.
³⁸⁹ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 66.
³⁹⁰ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 279.
³⁹¹ Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 30.
³⁹² Castoriadis, Cornélius, *Figures du pensable*, p. 187.
³⁹³ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 285.
³⁹⁴ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 535.
³⁹⁵ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 285.
³⁹⁶ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 519.
³⁹⁷ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 351.
³⁹⁸ Castoriadis, Cornélius, *Figures du pensable*, p. 522.
³⁹⁹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 161.
⁴⁰⁰ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 287.
⁴⁰¹ Castoriadis, Cornelius, *Figures du pensable*, p. 264.
⁴⁰² Ibid., p.515.
⁴⁰³ Ibid., p. 522.
⁴⁰⁴ Ibid., p. 514.
⁴⁰⁵ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 34.
⁴⁰⁶ Ibid., p. 270.
⁴⁰⁷ Ibid., p. 65.
⁴⁰⁸ Ibid, p. 121.
⁴⁰⁹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 161.
⁴¹⁰ Castoriadis, Cornélius, *Sujet et vérité*, p. 25.
⁴¹¹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, pp. 78- 79.
⁴¹² Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 519.
⁴¹³ Castoriadis, Cornelius, *Sujet et Vérité dans le monde social- historique*, Éditions du Seuil, Paris, 2002, p.214.
⁴¹⁴ Idem.
⁴¹⁵ Ibid., p. 219.
⁴¹⁶ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 333.
⁴¹⁷ Ibid., p. 337.
⁴¹⁸ Idem.

-
- ⁴¹⁹ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 272.
⁴²⁰ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 338.
⁴²¹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 284.
⁴²² Ibid., p. 287.
⁴²³ Ibid., p. 276.
⁴²⁴ Ibid., p. 286.
⁴²⁵ Ibid., p. 299.
⁴²⁶ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 288.
⁴²⁷ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, pp. 324- 325.
⁴²⁸ Ibid., p. 325.
⁴²⁹ Ibid., p. 328.
⁴³⁰ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 312.
⁴³¹ Ibid., p. 325.
⁴³² Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 342.
⁴³³ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, pp. 290- 291.
⁴³⁴ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 49.
⁴³⁵ Idem.
⁴³⁶ Ibid., p. 50.
⁴³⁷ Idem.
⁴³⁸ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 212.
⁴³⁹ Castoriadis, Cornélius, *Le contenu du socialisme*, p. 414.
⁴⁴⁰ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 51.
⁴⁴¹ Ibid., p. 122.
⁴⁴² Ibid., p. 59.
⁴⁴³ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 128.
⁴⁴⁴ Idem.
⁴⁴⁵ Idem.
⁴⁴⁶ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 118.
⁴⁴⁷ Ibid., p. 83.
⁴⁴⁸ Ibid., p. 31.
⁴⁴⁹ Castoriadis, Cornélius, *Le contenu du socialisme*, p. 39.
⁴⁵⁰ Castoriadis, Cornélius, *Le contenu du socialisme*, p. 340.
⁴⁵¹ Ibid., p. 341.
⁴⁵² Ibid., pp. 378- 379.
⁴⁵³ Idem.
⁴⁵⁴ Zubiri, Xavier, Qu'é es investigar in « *The xavier Zubiri review* », vol 7, 2005, pp. 5-7.
⁴⁵⁵ Castoriadis, Cornélius, *La montée de l'insignifiance*, p. 159.
⁴⁵⁶ Castoriadis, Cornélius, *Sujet et vérité*, p. 430.
⁴⁵⁷ Castoriadis, Cornélius, *Figures du pensable*, p. 267.
⁴⁵⁸ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 331.
⁴⁵⁹ Castoriadis, Cornélius, *L'expérience du mouvement ouvrier*, Tome II., p. 322.
⁴⁶⁰ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 331.
⁴⁶¹ Ibid., p. 332.
⁴⁶² Castoriadis, Cornélius, *Post- scriptum sur l'insignifiance*, p. 92.
⁴⁶³ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 60.
⁴⁶⁴ Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 281.
⁴⁶⁵ Ibid., p. 280.
⁴⁶⁶ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, pp 14- 15.
⁴⁶⁷ Castoriadis, Cornélius, *Les carrefours du Labyrinthe* 1, p. 231.
⁴⁶⁸ Idem.

-
- ⁴⁶⁹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 514.
⁴⁷⁰ Ibid., pp. 33-34.
⁴⁷¹ Castoriadis, Cornélius, *Histoire et création*, Éditions du Seuil, Paris, 2009, p. 216.
⁴⁷² Ibid., p. 217.
⁴⁷³ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 220.
⁴⁷⁴ Castoriadis, Cornélius, *Sujet et vérité*, p. 31.
⁴⁷⁵ Idem, p. 34.
⁴⁷⁶ Ibidem.
⁴⁷⁷ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, pp. 247-248.
⁴⁷⁸ Idem, p. 8.
⁴⁷⁹ Castoriadis, Cornélius, *Les carrefours du labyrinthe 1*, p. 411.
⁴⁸⁰ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 247- 248.
⁴⁸¹ Castoriadis, Cornélius, *Le contenu du socialisme*, p. 37.
⁴⁸² Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, pp. 33- 34.
⁴⁸³ Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 263.
⁴⁸⁴ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 9.
⁴⁸⁵ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 211.
⁴⁸⁶ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 226.
⁴⁸⁷ Castoriadis, Cornélius, *Les carrefours du Labyrinthe 1*, p. 54.
⁴⁸⁸ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société* p. 239.
⁴⁸⁹ Ibid., p. 221.
⁴⁹⁰ Ibid., p. 490- 491.
⁴⁹¹ Ibid., p. 522.
⁴⁹² Ibid., p. 239.
⁴⁹³ Ibid p. 514.
⁴⁹⁴ Ibid., p. 527.
⁴⁹⁵ Ibid., pp. 527- 528.
⁴⁹⁶ Ibid., p. 514.
⁴⁹⁷ Castoriadis, Cornélius, *Domaine de l'homme*, p. 277.
⁴⁹⁸ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, pp. 514- 515.
⁴⁹⁹ Ibid., p. 299.
⁵⁰⁰ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 359.
⁵⁰¹ Castoriadis, *L'Institution imaginaire*, p. 272.
⁵⁰² Ibid., p. 66.
⁵⁰³ Castoriadis, *Devant la guerre*, p. 179.
⁵⁰⁴ Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 31.
⁵⁰⁵ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, pp. 497- 498.
⁵⁰⁶ Ibid., p. 502.
⁵⁰⁷ Ibid., p. 511.
⁵⁰⁸ Castoriadis, *Domaines de l'homme*, p. 493.
⁵⁰⁹ Castoriadis, *L'institution imaginaire* , p. 502.
⁵¹⁰ Idem.
⁵¹¹ Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 179.
⁵¹² Castoriadis, Cornélius, *Sujet et Vérité*, p. 69.
⁵¹³ Ibid., p. 69, Note au bas de la page.
⁵¹⁴ Ibid., p. 65.
⁵¹⁵ Ibid., p. 67.
⁵¹⁶ Ibid., p. 68.
⁵¹⁷ Castoriadis, Cornélius, *Expérience du mouvement ouvrier*, tome I, p. 64.
⁵¹⁸ Castoriadis, Cornélius, *Ce qui fait la Grèce*, p. 54.

-
- ⁵¹⁹ Castoriadis, Cornélius, *Sujet et vérité*, p. 34.
⁵²⁰ Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 280.
⁵²¹ Castoriadis, Cornélius, *Sujet et vérité*, p. 35.
⁵²² Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 289.
⁵²³ Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 250.
⁵²⁴ Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, pp. 18- 19.
⁵²⁵ Ibid., p.19.
⁵²⁶ Castoriadis, *Fenêtres sur le Chaos*, p. 122.
⁵²⁷ Idem.
⁵²⁸ Castoriadis, Cornélius, *La montée de l'insignifiance*, p. 121.
⁵²⁹ Castoriadis, Cornélius et co, *La brèche*, p. 137.
⁵³⁰ Castoriadis, Cornélius, *Les carrefours du labyrinthe 1*, p. 166.
⁵³¹ Taylor, Charles, *La liberté des modernes*, p. 149.
⁵³² Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcel é*, p. 55.
⁵³³ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*. p.36.
⁵³⁴ Ibid., p. 136.
⁵³⁵ Castoriadis, Cornélius, *De l'écologie à l'autonomie*, p. 26.
⁵³⁶ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire* p. 65.
⁵³⁷ Idem.
⁵³⁸ Ibid, p. 122.
⁵³⁹ Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 5.
⁵⁴⁰ Castoriadis, Cornélius, *La brèche*, p. 137.
⁵⁴¹ Castoriadis, Cornélius, *L'expérience du mouvement ouvrier*, tome II, p. 336.
⁵⁴² Castoriadis, Cornélius, *La Brèche, suivi de vingt ans après*, p. 179.
⁵⁴³ Castoriadis, Cornélius, *Capitalisme moderne*, tome II, p. 227.
⁵⁴⁴ Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 107.
⁵⁴⁵ Castoriadis, Cornélius, *De l'écologie à l'autonomie*, pp. 25-26.
⁵⁴⁶ Castoriadis, Cornélius, *Post- scriptum sur l'insignifiance*, p. 31
⁵⁴⁷ Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 29.
⁵⁴⁸ Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, p. 189.
⁵⁴⁹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 147.
⁵⁵⁰ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 265.
⁵⁵¹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 141.
⁵⁵² Ibid.,p.21.
⁵⁵³ Castoriadis, Cornélius, *Expérience du mouvement ouvrier*, Tome II, p. 357.
⁵⁵⁴ Ibid., p. 342.
⁵⁵⁵ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p.148.
⁵⁵⁶ Ibid., p. 147.
⁵⁵⁷ Ibid., p. 149.
⁵⁵⁸ Barthélémy, Gérard, *Dans la splendeur d'un après-midi d'histoire*, Éditions Henri Deschamps, Port- au-Prince, Haïti, 1996, p.8.
⁵⁵⁹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, p.262.
⁵⁶⁰ Ibid., pp. 305- 306.
⁵⁶¹ Ibid., p. 8.
⁵⁶² Ibid., p. 347.
⁵⁶³ Ibid., pp. 350- 351.
⁵⁶⁴ Ibid., p. 512.
⁵⁶⁵ Torodov, Tveztan, in préface du livre, Said, Edward, *L'orientalisme*, p. 17.
⁵⁶⁶ Torodov, Tvzetan, préface de *l'Orientalisme*, p. 7.
⁵⁶⁷ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 152.

⁵⁶⁸ Bourque, G. ; Duchastel J. *Restons traditionnels et progressifs. Pour une nouvelle analyse du discours politique : le cas du régime Duplessis au Québec*, Éditions Boréal, Montréal, 1988, pp. 51-98.

⁵⁶⁹ *Idem.*

⁵⁷⁰ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, Éditions Fayard, Paris, 1981, p.113.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁷² Castoriadis, Cornelius, *La brèche*, p. 137.

⁵⁷³ Castoriadis, Cornelius, *Capitalisme moderne et révolution*, Tome II, p. 227.

⁵⁷⁴ Cornelius, Castoriadis, *Devant la guerre*, p. 113.

⁵⁷⁵ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 8.

⁵⁷⁶ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 121.

⁵⁷⁷ « le mot « institution » étant pris dans le sens le plus large et le plus radical : normes, valeurs, langages, outils, procédures et méthodes de faire face aux choses et de faire des choses, et, bien entendu l'individu lui-même » in Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, p. 223.

⁵⁷⁸ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 307.

PARTIE II

La figure matérielle/effective de la société pauvre haïtienne

CHAPITRE I

1. LA SOCIÉTÉ PAUVRE HAÏTIENNE COMME ŒUVRE

Le concept «œuvre» joue un rôle important dans la philosophie politique de Castoriadis pour désigner une série de créations humaines dans le champ social-historique. Son analyse des créations culturelles englobe des réflexions à propos «d'œuvre philosophique»⁵⁷⁹, «d'œuvre d'art»⁵⁸⁰, «d'œuvre musicale»⁵⁸¹ et de la «société comme une œuvre»⁵⁸² ouverte aux possibles, c'est-à-dire oeuvre «faite et à faire.»⁵⁸³ Il rejoint d'une part Ignace Meyerson qui avance que «l'esprit de l'homme est dans les œuvres»⁵⁸⁴ et que toutes ses créations «sont des options, des décisions, des incarnations.»⁵⁸⁵ D'autre part, sa pensée va dans la même ligne d'Henri Lefebvre qui affirme qu'une société «est une construction, un édifice, donc une œuvre.»⁵⁸⁶ comportant deux faces «la présence et l'absence».⁵⁸⁷ Ces auteurs confirment à leur manière que le contexte d'œuvre est «peuplé d'imaginaire d'un bout à l'autre»⁵⁸⁸ et qu'une analyse de l'imaginaire dans l'œuvre permet d'établir le rapport entre l'instituant et l'institué.

L'objet et le sujet de notre investigation sont la société pauvre elle-même comme émergence de l'altérité, œuvre de l'imaginaire social-historique⁵⁸⁹ et de la créativité humaine⁵⁹⁰ et résultat des praxis social- historiques d'interaction dans la société et entre sociétés. Il est vrai que «les résultats réels de l'action historique des hommes ne sont pour ainsi dire jamais ceux que les acteurs avaient visés. Cela n'est peut être pas difficile à comprendre. Mais ce qui pose un problème central, c'est que ces résultats, que personne n'avait voulu comme tels, se présentent comme «cohérents» d'une certaine façon, possèdent «une signification» et semblent obéir à une logique qui n'est ni une logique « subjective», ni une logique «objective», comme celle que nous pouvons déceler dans la nature- et que nous pouvons appeler une logique historique.»⁵⁹¹ Dans notre cas, le résultat a une cohérence et possède une signification qui «fait qu'il y a bel et bien une sorte d'entité historique»⁵⁹² appelée société pauvre

haïtienne. Elle est le produit ou résultat des interactions des projets et des praxis social-historiques qui ne découle pas «d'intentions précises» des acteurs. Cette «interpénétration fondamentale des plans et des actes humains peut susciter des transformations et des structures qu'aucun individu n'a projetées ou créées. L'interdépendance entre les hommes donne naissance à un ordre spécifique, un ordre plus impérieux et plus contraignant que la volonté et la raison des individus qui y président.⁵⁹³»

Notre investigation sur la société pauvre actuelle nous oblige à l'appréhender comme émergence d'une «forme particulière et même singulière»⁵⁹⁴, une forme arbitraire, contingente, relative et non fatale pour Haïti puisqu'elle est une «création dont on peut suivre l'histoire.⁵⁹⁵» De fait la société pauvre haïtienne n'est pas un état mais un processus dont il est impossible de comprendre quelque chose sans la placer dans une conception d'ensemble de l'évolution et de la structure⁵⁹⁶ de la société haïtienne. Ainsi la saisie du phénomène de la société pauvre comme société globale exige-t-elle non seulement qu'on la saisisse synchroniquement dans ses multiples dimensions mais aussi diachroniquement dans son processus de création, c'est-à-dire dans son devenir historique ou sa temporalité. En effet, la société pauvre haïtienne n'est pas un «système ensidique»⁵⁹⁷, clos et achevé mais plutôt une réalité stratifiée diachroniquement. Sa stratification diachronique est une expression de son hetero-création, «de sa temporalité essentielle, soit de l'*être* comme incessant à *être*.⁵⁹⁸» Dès lors la création de la société pauvre haïtienne est inscrite inextricablement du point de vue historique et empirique à l'histoire de la société- monde.

La société pauvre a émergé en Haïti comme une nouvelle forme social-historique ou un type nouveau de société en homologie avec la structuration/articulation actuelle de la société mondiale. De ce fait, cette création social- historique est une œuvre, une «création/invention»⁵⁹⁹ de l'imaginaire incarnée dans et par les institutions. Penser, comprendre et interpréter la société pauvre exige sa relativisation en démontrant

qu'elle est une forme social- historique actuelle et qu'elle n'est aucunement une fatalité. La relativisation de cette forme social- historique n'est pas seulement en fonction de son institution par l'interaction entre la société du Nord et la société du Sud mais aussi en fonction de l'imposition des significations imaginaires du Nord au Sud. Donc rendre compte et raison de la société pauvre c'est comprendre diachroniquement cette création spatio-temporelle, le processus de sa constitution/institution et non son fonctionnement. «Nous avons à comprendre que l'être est stratifié essentiellement- et cela non pas une fois pour toutes, mais « diachroniquement : la stratification de l'être est aussi une expression de son auto-création, de sa temporalité essentielle, soit de l'être comme incessant à être.⁶⁰⁰»

Le processus de création est aussi processus de destruction car «la création est déjà destruction-destruction de ce qui était dans son apparente «complétude» désormais rompue.⁶⁰¹ » Seule une analyse historique de l'histoire précédente de la société haïtienne peut permettre de comprendre comment la société pauvre a pu émerger au pays. Et cette institution de la société pauvre est « ce qu'elle est et telle qu'elle est en tant qu'elle « matérialise » un magma de significations imaginaires sociales». Nous n'avons pas ici des significations « librement détachables » de tout support matériel, de purs pôles d'idéalité, c'est dans et par l'être- ainsi de ce « support » que ces significations sont et sont telles qu'elles sont.⁶⁰²»

Notre enquête social-historique, c'est-à-dire l'investigation sur l'objet et le sujet du savoir respecte la solidarité des dimensions subjectives et objectives et leur entrelacement incontournable⁶⁰³ dans le processus de création social- historique. Ceci nous renvoie au processus de la création de la société pauvre en termes de dynamique des significations imaginaires sociales. En effet, la théorie de l'institution imaginaire de la société affirme «que l'être est signification et que la signification (sociale) appartient à l'être.⁶⁰⁴» «Ce qui crée la société et l'histoire, c'est la société instituant

par opposition à la société instituée; société instituant, c'est-à-dire imaginaire social au sens radical.⁶⁰⁵» Dans l'ontologie de la création social-historique l'être est toujours à être puisqu'il n'est jamais trop déterminé pour éviter l'émergence de nouvelles déterminations. L'être est à la fois détermination et indétermination, d'où l'inséparabilité de ces deux aspects de la signification imaginaire instituée.⁶⁰⁶ On comprend dans cette ligne de pensée la dynamique altération et altérité de l'être. Car l'« auto-altération perpétuelle de la société est son être- même, qui se manifeste par la position de formes- figures relativement fixes et stables et par l'éclatement de ces formes- figures qui ne peut jamais être que position- création d'autres formes- figures.⁶⁰⁷»

L'émergence de la société pauvre en Haïti est une création effective matérialisée dans les formes d'institutions, les formes de vie des participants à la société et les formes d'individus social-historiques. La présente articulation et structuration de la société haïtienne comme produit des interactions sociales ou culturelles comporte un aspect non intentionnel⁶⁰⁸ et imprévisible⁶⁰⁹ par les acteurs et un côté déterminable qui nous renvoie aux conditions de cette création social- historique⁶¹⁰ et à la responsabilité des acteurs qui l'instituent ou la constituent.⁶¹¹ La figuration matérielle de la société haïtienne est une création social-historique sous contraintes externes, internes et historiques.⁶¹² Elle est en même temps institution du «faisable et de l'infaisable»⁶¹³, «de «possibles» et «d'impossibles»⁶¹⁴, du «dicible» et de «l'indicible»⁶¹⁵, de capacités⁶¹⁶ et d'incapacités⁶¹⁷ dans une dynamique social-historique spécifique.

⁵⁷⁹ Castoriadis, Cornélius, *Sur le politique de Platon*, p. 194.

⁵⁸⁰ Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, pp. 240-242.

⁵⁸¹ Castoriadis, Cornélius, *Fenêtre sur le Chaos*, p.52.

-
- ⁵⁸² Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, pp. 5-6.
- ⁵⁸³ Castoriadis, Cornélius. *Fait et à faire*,
- ⁵⁸⁴ Meyerson, Ignace, *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Éditions Albin Michel, Paris, 1995, p. 9.
- ⁵⁸⁵ Ibid., p. 193.
- ⁵⁸⁶ Lefebvre, Henri, *La présence et l'absence, Contribution à la théorie des représentations*, Éditions Casterman, Paris, 1980, p. 196.
- ⁵⁸⁷ Ibid., p. 211.
- ⁵⁸⁸ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 239.
- ⁵⁸⁹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, pp. 7- 8
- ⁵⁹⁰ Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, p. 193.
- ⁵⁹¹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 66.
- ⁵⁹² Ibid., p. 67.
- ⁵⁹³ Elias, Norbert, *La dynamique de l'Occident*, p. 183.
- ⁵⁹⁴ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 276.
- ⁵⁹⁵ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 241.
- ⁵⁹⁶ Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 307.
- ⁵⁹⁷ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 568.
- ⁵⁹⁸ Ibidem, p. 569.
- ⁵⁹⁹ Castoriadis, Cornélius, *Carrefours du Labyrinthe*, p. 228.
- ⁶⁰⁰ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 569.
- ⁶⁰¹ Ibid., p. 470.
- ⁶⁰² Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, pp. 514- 515.
- ⁶⁰³ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p.529.
- ⁶⁰⁴ Ibid., p. 462.
- ⁶⁰⁵ Ibid., p. 267.
- ⁶⁰⁶ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 473.
- ⁶⁰⁷ Ibid., p. 496.
- ⁶⁰⁸ Ibid., p. 66.
- ⁶⁰⁹ Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, p. 256.
- ⁶¹⁰ Ibid.,p. 74.
- ⁶¹¹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 123
- ⁶¹² Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 268.
- ⁶¹³ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 387.
- ⁶¹⁴ Ibid, p. 388. L'impossible étant ce qui ne peut être dit ou fait à cause du mode d'institution de la réalité.
- ⁶¹⁵ Castoriadis, Cornélius, *Les carrefours du Labyrinthe I*, p. 161ss.
- ⁶¹⁶ Ibid.,p.399.
- ⁶¹⁷ Nous faisons le lien ici entre incapacité et impouvoir qui est cité dans le texte de Castoriadis. Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, p.207.

CHAPITRE II

2. L'APPROCHE POLITIQUE DE LA SOCIÉTÉ PAUVRE HAÏTIENNE

2.1 La notion de pouvoir chez Castoriadis

Les données du phénomène de la société pauvre haïtienne concernent plusieurs aspects et champs disciplinaires mais la nature du problème est politique. En effet ce problème concerne *la politique*⁶¹⁸ comme remise en question de la société et *le politique* comme «pouvoir explicite»⁶¹⁹ responsable du bien-être et de la forme de vie que mènent des individus et citoyens haïtiens. La société pauvre comme réalité politique signifie que «la société présente est injuste» et «présuppose qu'une autre société est possible».⁶²⁰ ou qu'il existe la « possibilité d'une autre institution de la société »⁶²¹ haïtienne préférable à l'actuelle. Ce fait social- historique indique la nature profonde des enjeux et des rapports de pouvoir dont il émane et est révélateur de l'orientation de cette société, «de ses virtualités et de ses tendances».⁶²² L'actuelle articulation, figuration et structuration de la société haïtienne caractérisée par une inégalité matérielle et une inégalité des chances de vie⁶²³ repose sur une « inégalité de pouvoir »⁶²⁴ qui se traduit en une inégalité de participation effective au « partageable et au participable »⁶²⁵ dans la société haïtienne et dans la société mondiale.

Dans une optique d'institution de la société pauvre par un pouvoir instituant/ constituant /institué/constitué, on ne peut faire l'économie des catégories *possible*, *possibilité* et *capacité* comme *catégories du pouvoir* en vue d'une meilleure appréhension et compréhension de ce phénomène. Comment articuler le possible, les possibilités et les capacités dans l'histoire de la société haïtienne? Comment penser la création de la société pauvre et des individus pauvres dans l'articulation du possible, des possibilités et des capacités social-historiques?

2.1.1 Le pouvoir comme possible ou *pouvoir être/pouvoir faire être*

La réalité social- historique comme ce qui «est et à- être» ou ce qui est « fait et à faire» ne peut être pensée ni rétrospectivement ni prospectivement sans recourir à la « catégorie du possible»⁶²⁶ comme « pouvoir faire être» et «pouvoir être»⁶²⁷, comme «pouvoir-être autrement»⁶²⁸ et pouvoir «faire être autre chose que ce qui est ou faire être autrement ce qui est ainsi.⁶²⁹» Parler de possible c'est recourir à la dimension imaginaire et reconnaître d'emblée le rôle de l'imagination dans la création des possibles. Et «précisément, le possible de la création, c'est de faire surgir des possibles qui n'existaient pas auparavant»⁶³⁰ mais «à l'intérieur d'un système de détermination bien spécifiées.⁶³¹» C'est l'imaginaire social qui détermine à chaque fois la sphère, l'espace et l'étendue des possibles dans le champ social- historique.

[En effet, la société et l'individu vivent dans la représentation imaginaire d'une réalité] au sein de laquelle la frontière entre «possible» et «impossible» serait rigoureusement tracée une fois pour toutes et depuis toujours. Le possible lui- même est ainsi posé comme déterminé (ce qui est, chaque fois, possible et ce qui ne l'est pas, est défini et distinct); de même que sont posés comme déterminés les moyens, instruments, procédures, façons de faire qui le transforment en actuel ou effectif (qu'il s'agisse d'outils, d'incantations, de cérémonies, d'actes magiques, etc).⁶³²

Il n' y aurait pas d'histoire ni de société réelle «si ne pouvait pas être ce qui n'est pas ou si ce qui est ne pouvait jamais être aussi autrement. Le schème du possible instaure ipso facto la division en possible et impossible. C'est dans et par l'intrication du possible et de l'impossible que la société et chaque société constitue le «réel» et son « réel». ⁶³³» L'imaginaire est le principe constitutif de l'humainement possible. La création de la sphère du possible comme condition du réel est la création d'un pouvoir être qui dépend en premier lieu du «pouvoir imaginer», du «pouvoir se représenter quelque chose qui n'est pas»⁶³⁴, du «pouvoir imaginer autre chose que ce qui est.»⁶³⁵ Car «si l'on ne peut pas imaginer autre chose que ce qui est, toute

«décision» n'est qu'un choix entre «des possibles donnés- donnés par la vie antérieure ou par le système institué- qui peut toujours être ramené aux résultats d'un calcul ou d'un raisonnement.⁶³⁶»

Quand les avenues sont fermées et qu'on ne peut ne pas se limiter aux possibilités du présent, nous n'avons d'autres alternatives que d'oser vouloir un avenir. «Au-delà de ce que l'on appelle les possibilités du présent, dont la fascination ne peut engendrer que la répétition, nous devons, sans renoncer au jugement, oser vouloir un avenir, pas n'importe quel avenir, pas un programme arrêté, mais ce déroulement toujours imprévisible et toujours créateur, au façonnement duquel nous pouvons prendre part, par le travail et la lutte, pour et contre.⁶³⁷» Donc, le possible comme signification imaginaire et visée d'une autre institution de la réalité ne peut exister que si d'une part des individus le veulent et y croient⁶³⁸ et si d'autre part ils mettent en avant une praxis qui permet de réaliser ce possible « en tant que possibilité incarnée.⁶³⁹»

2.1.2 Le pouvoir comme possibilité effective de faire ou *pouvoir faire*

Le pouvoir comme possibilité est un pouvoir faire, pouvoir se faire et pouvoir faire/se faire autrement. La possibilité donne un pouvoir faire et rend possible ce qui ne pouvait pas être fait auparavant. Castoriadis entend « par pouvoir la possibilité pour quelqu'un, instrumentée dans les moyens et les dispositifs appropriés, de faire ce qu'il veut lorsqu'il le veut.⁶⁴⁰» Toute la réflexion politique de Castoriadis tourne autour du faire car, pour lui, «toute pensée, quelle qu'elle soit et quel que soit son «objet» n'est qu'un mode et une forme du faire social- historique.⁶⁴¹» Dans le monde social historique comme fait et à faire, notre faire «prend appui sur ce qui est pour faire exister ce que nous voulons être.⁶⁴²» Pour Castoriadis la politique est le domaine du faire⁶⁴³ et par conséquent le pouvoir est lié au faire, c'est un pouvoir faire. C'est à la fois un «pouvoir faire tout seul», un «pouvoir faire avec les autres»⁶⁴⁴ et un «pouvoir- faire autonome»⁶⁴⁵ sur le plan individuel et collectif garanti par la loi.

La possibilité comme pouvoir faire est un vecteur de l'institution de la société qui comporte une double dimension soit le pouvoir faire dans les déterminations actuelles et le pouvoir faire autrement que ce qui est.⁶⁴⁶ Étant liés à l'institution de la société, les possibles abstraits actualisés et réalisés⁶⁴⁷ par la praxis des individus deviennent des «possibilités effectives de faire»⁶⁴⁸ *dans* et *de* l'histoire, des possibilités *dans* et *de* la société.⁶⁴⁹ Elles sont en principe des possibles actualisés et incorporés dans le système de possibilités d'une société spécifique. Le système de possibilités disponibles à chaque moment conditionne dans chaque cas, ce que peut faire et ce que ne peut faire chaque individu dans la société.

La possibilité c'est ce qui ne peut se réaliser sans un projet, sans une option. En effet un projet comporte une dimension inachevée et ouverte. La possibilité appropriée à partir des choix, des options et des projets individuels donne un pouvoir de réalisation effective c'est-à-dire un pouvoir faire ce qu'avant on ne pouvait réaliser.⁶⁵⁰ Les individus et le collectif ne peuvent faire l'économie d'un choix de possibilités par la médiation d'un projet en vue de «donner à leur vie individuelle et collective une signification»⁶⁵¹ dans les conditions historiques réelles. Les individus se réalisent par appropriation et naturalisation des possibilités.

Ce pouvoir faire de la société comme pouvoir *dans* et *de* la société produit dans l'évolution historique des groupes et des individus peut augmenter ou diminuer et être qualitativement différent selon l'époque et la société. Les possibilités sont des choses comme ressources ou instances qui s'offrent aux individus comme possibilités de vie réelle, ce à partir de quoi les individus doivent se réaliser. Elles sont des possibilités social- historiques c'est-à-dire les possibilités effectives dont dispose le corps social à un moment donné et qui sont disponibles pour les individus en vue de leur réalisation humaine. Les ressources économiques, culturelles, sanitaires etc sont des créations social- historiques résultant de la praxis humaine qui deviennent des possibilités de

réalisation si elles sont disponibles et accessibles. Les autres individus peuvent me permettre ou m'empêcher d'avoir accès à ces possibilités soit par les dispositifs légaux ou par la force.⁶⁵² Ainsi peuvent-ils compromettre non seulement certain futur mais aussi rendre impossible d'autres futurs.⁶⁵³

En définitive, les possibilités incorporées par les individus et par la société conditionnent les nouvelles possibilités social-historiques sans les prédéterminer parce que les êtres social-historiques font leur propre histoire. Ils peuvent par leur praxis et à partir de l'étayage de ce qui est «donner des réponses nouvelles aux «mêmes» situations ou créer de nouvelles situations»⁶⁵⁴ et de nouvelles formes de possibilités social-historiques. La possibilité social-historique est déterminée chaque fois par le processus social-historique comme dynamisme de possibilisation⁶⁵⁵ et d'impossibilisation étant donné que l'histoire est aussi un processus de création et de destruction de possibilités.

2.1.3 Le pouvoir comme capacité effective de faire ou pouvoir de faire

Le pouvoir comme capacité est d'abord pouvoir de. Le concept de capacité comme *pouvoir de* exprime la constitution d'un pouvoir⁶⁵⁶ qui s'acquiert par appropriation et naturalisation des possibilités appropriées.⁶⁵⁷ La capacité comme pouvoir de faire de l'individu ou du collectif est déterminée à chaque moment par les possibilités appropriées, incorporées ou intériorisées. Elle est une capacité social-historique c'est-à-dire déterminée par le processus social-historique comme processus de *capacitation*⁶⁵⁸ et d'*incapacitation* car l'histoire est aussi un processus de création et de destruction de capacités. Le processus de capacitation est un processus de création de possibles, de réalisation de possibilités et d'acquisition des capacités. C'est le cercle de la création social-historique : les possibles imaginés, les possibilités effectives et la capacitation. Donc, les capacités sont variées et elles sont créées, détruites, réduites et augmentées dans le processus social-historique. Les nouvelles

capacités facilitent l'accès à d'autres possibilités qui ouvrent à d'autres sphères de possibilités. Le processus de capacitation est enraciné dans l'imagination ou dans l'imaginaire social- historique. La capacité définit l'espace de possibilité effective.⁶⁵⁹ Donc, elle est le pouvoir de rendre possible par la compétence ou par l'aptitude ce qu'on ne pouvait pas faire avant. Elle correspond aux compétences, aptitudes, habiletés acquises à partir des systèmes de possibilités du corps social à un moment déterminé qui place l'individu ou le collectif dans une condition qualitativement différente pour pouvoir se réaliser ou remplir une fonction.⁶⁶⁰

2.1.3.1 Les capacités individuelles

Le pouvoir de faire pour l'individu est lié aux possibilités instituées dans la société car ce «qui est, tel qu'il est, nous permet *d'agir et de créer*; et il ne nous dicte rien. Nous faisons nos lois ; c'est pourquoi nous en sommes responsables.⁶⁶¹» En effet l'appropriation des possibilités en vue de la réalisation personnelle et collective est effective seulement si les possibilités sont disponibles et accessibles de façon durable pour tous. L'individu se configure ou se réalise à partir de cette impulsion de la société qui l'exige à opter et à s'approprier des possibilités. En effet, l'individu a besoin de s'appuyer sur les possibilités social-historiques pour configurer sa réalité⁶⁶²

De fait, l'individu est un individu social, il est fabriqué par la société en même temps qu'il institue la société. L'intériorisation ou l'incorporation des institutions par les individus élargit ses capacités de faire et la sphère des possibilités de «vie individuelle autonome.⁶⁶³» Il se constitue «objectivement» et «subjectivement» en référence aux autres individus sociaux et aux autres choses pour autant qu'il parvienne à « investir les résultats de l'institution de la société» et qu'il « trouve lui-même une place dans ce réseau et qu'il y accède.⁶⁶⁴» L'investissement des valeurs créées par la société suppose une adhésion aux «noyaux de son institution, repères

ultimes et irréductibles de la signifiante, pôles d'orientation du faire et du représenter sociaux.⁶⁶⁵» L'individu par sa capacitation est rendu capable de produire et de reproduire la société en question. La constitution de l'individu capable par la société au cours de sa socialisation le prépare «pour tels «rôle», «fonction» «place» sociaux»⁶⁶⁶ dans la société.

2.1.3.2. Les capacités social-historiques

Les capacités social- historiques d'une société représentent l'ensemble des capacités individuelles et collectives de la société en question. Les sociétés se configurent par appropriation et incorporation des possibilités. Les possibilités «incorporées et naturalisées»⁶⁶⁷ dans le corps social forment la capacité effective d'une société. En intégrant les possibilités de manière durable dans le corps social, la société compte sur des capacités social- historiques. Les capacités d'une société changent avec l'incorporation des possibilités dans son système. Avec de nouvelles capacités, elle a le pouvoir de faire autrement ce qu'elle faisait avant. Les capacités social- historiques sont des produits du développement historique et appartiennent à l'articulation et la structuration propre d'une société spécifique⁶⁶⁸. Elles peuvent être d'un côté des capacités matérielles, culturelles, économiques, techniques, sociales, écologiques et de l'autre côté des capacités institutionnelles, organisationnelles, etc .

En général toutes les sociétés dans l'histoire sont des sociétés capables d'instituer une vie sociale cohérente où tout tient ensemble : langue, économie, pouvoir explicite, organisation sociale, etc. «Ce que nous savons, c'est que toutes les sociétés dans l'histoire ont été capables de donner des réponses cohérentes au problème de leur globalité comme tel et aux particularités chaque fois spécifiques de cette globalité.⁶⁶⁹»

[Il en est ainsi parce que] c'est la société qui le pose ainsi, c'est la société qui s'institue comme société globale. Immense énigme—et fait aveuglant : il n'y a pas de société ratée, il n'y en a jamais eu. Il y a des monstres biologiques, il y a des ratages psychiques, il n'y a pas de sociétés ratées. Les Chinois, les Athéniens, les Français, d'innombrables collectivités dans l'histoire ont toujours été capables d'instituer, sans le savoir, une vie sociale cohérente.⁶⁷⁰

2.1.3.3 La capacité imaginaire de la société ou *pouvoir instituant* du champ social-historique

Selon Castoriadis le champ social- historique possède son propre pouvoir qui est le pouvoir de personne.⁶⁷¹ Ce pouvoir «fondamental dans une société, le pouvoir premier dont tous les autres dépendent»⁶⁷², c'est l'infra-pouvoir qui est exercé par la société instituée et derrière laquelle se tient la société instituant. Il n'est pas localisable ni «n'est certes jamais celui d'un individu ou même d'une instance désignables.⁶⁷³» En fait l'infra-pouvoir comme pouvoir instituant «est à la fois celui de l'imaginaire instituant, de la société instituée et de toute l'histoire qui y trouve son aboutissement passager.⁶⁷⁴»

En effet, c'est la « capacité réflexive»⁶⁷⁵ et « la capacité d'activité délibérée»⁶⁷⁶ de la société qui libèrent sa «capacité imaginaire⁶⁷⁷» ou la « «capacité imaginative et créatrice de la société»⁶⁷⁸ / « la capacité créatrice de la collectivité anonyme».⁶⁷⁹ Grâce à cette capacité de remise en question de la société, elle « ne parvient jamais à exercer son infra- pouvoir comme absolu.⁶⁸⁰» D'où la possibilité de rupture de la «clôture du sens» de la société et « sa capacité d'auto- altération.⁶⁸¹»

Le pouvoir instituant est le champ de *la politique au sens large* telle qu'instituée par les Grecs, c'est-à-dire « la mise en question explicite de l'institution établie de la société», institution qui n'a rien de « sacré », ni de « naturel », mais qui relève du « nomos».⁶⁸² De fait, « la politique, au vrai sens du terme, est la mise en question de l'institution effective de la société, l'activité qui essaie de viser lucidement

l'institution sociale comme telle.⁶⁸³ » La visée de la politique est l'instauration d'un autre rapport entre l'instituant et l'institué c'est-à-dire l'établissement « d'un autre type de relation entre la société instituant et la société instituée.⁶⁸⁴ » Car le « propre de la politique est de vouloir se faire soi-même autre qu'on est, à partir de soi-même.⁶⁸⁵ »

2.1.3.4 Le pouvoir comme capacité d'influence ou *pouvoir sur*

La capacité comme *pouvoir sur* est le pouvoir de faire faire, pouvoir de défaire, pouvoir d'influencer les autres, etc. Le pouvoir sur est « la capacité pour une instance quelconque (personnelle ou impersonnelle), d'amener quelqu'un (ou quelques-uns) à faire (ou à ne pas faire) ce que, laissé à lui-même, il n'aurait pas nécessairement fait (ou peut-être fait).⁶⁸⁶ »

2.1.3.4.1 Le pouvoir sur comme pouvoir social

Ce pouvoir d'influencer les conduites ou les comportements des autres pour un individu, une organisation ou une institution prend d'abord la forme d'une violence douce méconnaissable et invisible quand cette instance « agit sans avoir besoin « d'actes » spécifiques pour se manifester »⁶⁸⁷ parce qu'elle a d'abord préformé les gens de sorte qu'eux-mêmes aillent au devant de ce qu'on voudrait qu'ils fassent sans pression externe.⁶⁸⁸ Castoriadis avance que « si quelqu'un- individu ou groupe- peut, de la même façon, influencer à un degré décisif non pas sur tel ou tel autre détail de la vie sociale, mais sur le cours, l'évolution et l'orientation centrale de la société- alors ce quelqu'un ne « dispose pas d'un pouvoir », mais devient *l'instance centrale, pour autant que* celle-ci incarnée et représentée par une entité réelle, du pouvoir dans la société considérée.⁶⁸⁹ »

C'est le cas de l'église catholique comme « entité réelle, *du pouvoir dans la société considérée* »⁶⁹⁰ qui pendant longtemps « par ses actions ou par ses omissions » influence « le cours, l'évolution et l'orientation centrale de la société » et l'amène « à faire ce qu'elle n'aurait pas fait autrement.⁶⁹¹ » Par exemple, elle « n'avait aucun besoin de prendre des décisions ad hoc pour que les églises soient construites, ni d'envoyer des gens d'armes pour que la dîme lui soit payée. »⁶⁹² L'institution ecclésiale dans l'exemple de Castoriadis se situe dans le champ du pouvoir social qui est une médiation entre le pouvoir individuel et le pouvoir politique

2.1.3.4.2. Le pouvoir sur comme pouvoir politique au sens strict

Dès qu'il y a société, il y a toujours nécessité d'un pouvoir explicite « C'est cette dimension de l'institution de la société, ayant trait au *pouvoir explicite*, soit à l'existence d'instances pouvant émettre des injonctions sanctionnables, qu'il faut appeler la dimension du politique. Il importe peu, à ce niveau, que ces instances soient incarnées par la tribu entière, par les anciens, par les guerriers, par un chef, par le démos, par un appareil bureaucratique ou par n'importe quoi d'autre.⁶⁹³ » En effet le « *pouvoir explicite* apparaît ainsi comme enraciné aussi dans la nécessité de la décision quant à ce qui est à faire et à ne pas faire eu égard aux fins (plus ou moins explicitées) que la poussée de la société considérée se donne comme objets.⁶⁹⁴ » Le politique à travers les appareils d'État notamment les pouvoirs législatif, judiciaire, gouvernemental et exécutif devrait se préoccuper du bien-être des citoyens, de leur participation aux décisions et de l'établissement de la justice sociale.

2.2 La société pauvre et l'approche des capacités

Le discours du pouvoir comme possible, possibilité et capacité de Castoriadis nous connecte à la théorie des capacités de Sen qui conteste les approches de la pauvreté par le revenu et par les besoins étant donné la relativité des notions de revenu et

besoins liée à la diversité des cultures et à la variation des sociétés. Sen élabore sa théorie en assumant dès le départ la diversité humaine, culturelle et sociale. La thèse véhiculée par l'auteur affirme que la « pauvreté se laisse mieux saisir en termes de manque de capacité que de manque de satisfaction des «besoins fondamentaux» en certains biens particuliers.⁶⁹⁵» L'approche des capacités de Sen définit la pauvreté comme «déficit de capacités de base permettant d'atteindre certains niveaux de fonctionnement minimalement acceptables»⁶⁹⁶ ou «privation de capacités élémentaires.»⁶⁹⁷ C'est dans ce sens qu'il déclare que «le manque fondamental qu'implique la pauvreté, c'est celui des capacités minimales adéquates, même si elle est aussi, entre autres, une affaire d'inadéquation des moyens économiques de l'individu (les moyens de prévenir le manque de capacité).⁶⁹⁸»

La pauvreté comme privation de capacités⁶⁹⁹ par manque de moyens est la situation dans laquelle se trouvent les personnes qui ne peuvent pas réaliser les dimensions essentielles de leur vie par manque d'opportunités. Les moyens ont seulement une valeur instrumentale et ne peuvent constituer la finalité d'une lutte contre la pauvreté. D'ailleurs Sen affirme que la sortie de cette condition passe par « le processus d'accroissement des libertés réelles dont les personnes peuvent jouir.⁷⁰⁰»

2.2.1 Les capacités

L'approche des capacités de réalisation /accomplissement/fonctionnement et des moyens nécessaires pour y parvenir tend à compléter les approches de la théorie du choix social de Kenneth Arrow⁷⁰¹ et de la justice de Rawls⁷⁰² qui ne tiennent pas assez compte de la diversité des cultures et de l'inégalité naturelle des êtres humains. Il pense que le bien-être d'un individu dépend non seulement des biens qu'il possède mais surtout de ce qu'il est capable de faire ou de devenir grâce à ces opportunités c'est-à-dire sa liberté d'accomplissement. Amartya Sen élabore donc ainsi une nouvelle mesure de la pauvreté avec l'approche des capacités, la capacité étant

définie comme ce « qu'une personne peut réellement faire et être.⁷⁰³ » Cette approche déplace la discussion sur la pauvreté du terrain quantitatif (quantité de biens) au terrain qualitatif parce qu'il trouve la première approche insuffisante et incapable de saisir l'essentiel de la réalité de la pauvreté. L'approche des capacités offre la possibilité de mesurer le bien-être et l'espace de liberté dont dispose l'individu pour se réaliser. Ce n'est pas l'égalité des ressources ou des moyens qui doit être recherchée mais l'égalité des capacités de façon à offrir aux individus malgré leur différence la possibilité de choisir et de réaliser les mêmes objectifs.

La théorie du bien-être bien qu'elle se préoccupe de la maximisation des utilités de la personne laisse intacte leur liberté d'accomplir ou « la possibilité réelle que nous avons de faire ce que nous valorisons.⁷⁰⁴ » Le bien-être dans ce sens consiste en l'ensemble des réalisations dont l'individu est capable, la capabilité étant définie comme « l'ensemble des modes de fonctionnement humain qui sont potentiellement accessibles à une personne, qu'elle les exerce ou non.⁷⁰⁵ » Ce qui est recherché c'est le bien de l'individu qui a rapport avec sa capabilité de vivre d'une manière ou d'une autre. En général la préoccupation fondamentale de Sen repose davantage sur la pauvreté humaine que sur la pauvreté financière ou pauvreté comme insatisfaction des besoins fondamentaux. L'individu pauvre souffre d'un déficit de capacités et comme tel n'exerce pas certaines capacités humaines fondamentales à son épanouissement et à sa réalisation. Cet individu pauvre par manque de liberté ne peut pas prétendre ni aspirer à vivre autrement. Sen place la question de la liberté au cœur de la pauvreté en la définissant comme un manque ou une privation de liberté. La liberté des individus n'est possible que sur la condition du développement de leurs capacités. Car l'inégalité de capacités pour transformer les ressources en liberté est ce qui distingue les individus entre eux.

Amartya Sen conclut que « la perspective des capacités permet une meilleure compréhension de la pauvreté et des privations, par leur nature et leurs causes, en

déplaçant l'examen depuis les moyens vers les fins que les gens ont de bonnes raisons de poursuivre et, conséquemment, vers les libertés mises en jeu pour y parvenir.⁷⁰⁶ Il déclare entre autres que «l'absence de ressources est la principale source de privations de capacités d'un individu.⁷⁰⁷» Cette privation de capacités concerne les dimensions matérielle, relationnelle et personnelle et est liée au déni de la liberté fondamentale d'agir et pas seulement une diminution de bien-être.

2.2.2 Les capacités et la liberté

La notion de liberté individuelle est très familière à la tradition libérale de Smith à Milton et Rose Friedman et de Hayek à Amartya Sen. En effet, Sen reprend la distinction d'Isaiah Berlin de liberté négative (libre de contraintes physiques et morales) et le liberté positive⁷⁰⁸ (libre d'être et de faire) pour structurer sa pensée sur la relation entre le développement et la liberté individuelle. La liberté positive « représente ce qu'une personne, toutes choses prises en compte, est capable, ou incapable, d'accomplir.⁷⁰⁹ » Et la liberté négative « met au premier plan l'absence d'entraves à la liberté, entraves qu'un individu peut imposer à un autre (ou encore que l'État ou d'autres institutions peut imposer à des individus).⁷¹⁰»

Sen accorde une importance relative à la définition négative de la liberté mais il est clair qu'il recherche la liberté positive pour les agents. Car les individus doivent pouvoir choisir le mode de vie qu'ils veulent mener parmi l'éventail d'options possibles. Le bien-être de l'individu est aussi une question de liberté de choisir le mode de vie qui lui convient et non de mener celle qui lui a été imposée. Il a un certain rapport avec ses possibilités ou capacités de choix effectives.

Choisir est en soi une composante précieuse de l'existence, et une vie faite de choix authentiques entre des options sérieuses peut être considérée-précisément pour cette raison- comme plus riche. Dans cette optique, certains

types de capacités au moins contribuent directement au bien-être, parce qu'elles enrichissent une vie de possibilité de faire des choix réfléchis.⁷¹¹

La liberté individuelle tant recherchée n'est pas la liberté négative comme absence d'entraves ou de restrictions mais la liberté positive comme «capacité effective de faire telle chose ou d'être de telle façon»⁷¹² ou «liberté de mener la vie que nous choisirons de vivre.⁷¹³» La théorie du bien-être bien qu'elle se préoccupe de la maximisation des utilités de la personne laisse intacte leur liberté d'accomplir ou « la possibilité réelle que nous avons de faire ce que nous valorisons.⁷¹⁴» Le problème de la pauvreté est un problème de droits ou d'accès aux ressources. L'important c'est de convertir les moyens (ressources) en fin (la liberté). Avec « les possibilités sociales adéquates, les individus sont à même de prendre en charge leur destin et s'apporter une aide mutuelle.⁷¹⁵» La liberté réelle de l'individu est la liberté de choisir les possibles qui lui permettront d'atteindre son rêve.

2.2.3 Capacité et responsabilité

Quelle est la frontière entre la responsabilité de la société et la responsabilité de l'individu? Qu'est-ce qui permet ou empêche de convertir les moyens en fin? L'idée de responsabilité devient centrale tant dans la pensée de Sen que de ceux qui réfléchissent sur la question de la société juste puisque «les institutions justes instaurent un partage de responsabilité entre la société et les individus. La société garantit à chacun une part équitable des richesses et des biens premiers, et les individus assument la formation, la révision et la réalisation de leurs fins particulières.⁷¹⁶»

La liberté implique la responsabilité de prendre en charge son propre bien-être. « Les adultes responsables doivent prendre en charge leur propre bien-être, il leur revient de décider à quelles fins ils souhaitent utiliser leurs capacités.⁷¹⁷» L'individu libre est

un agent qui se donne des objectifs en fonction de ce qu'il considère comme bon pour lui. En ce sens, il devient responsable de ses choix.

Même pour ses analyses (des inégalités à l'égard de la liberté de bien-être), il convient de ne pas perdre de vue la pertinence de l'aspect « qualité d'agent », car l'usage que fera l'individu de sa liberté de bien-être dépendra entre autres des objectifs de sa qualité d'agent (puisqu'ils influenceront des choix concrets).⁷¹⁸

Sen enrichit le concept de développement et des libertés sans questionner leur mode d'institution. Il place l'humain au cœur de l'économie et des préoccupations politiques. Il lutte pour que l'individu puisse choisir librement à l'intérieur des choix institués et non de choisir autrement. Cependant, il reste prisonnier de l'imaginaire libéral du développement, des libertés politiques et économiques. Il ne peut en ce sens offrir une véritable alternative. Même si Sen innove dans la tradition libérale, il reste assujéti aux approches qui s'en tiennent aux individus et ne tiennent pas vraiment compte du rôle des institutions dans la création de l'individu. De plus, l'approche de Sen envisage seulement l'interdépendance dans une société spécifique et non entre les sociétés. Ensuite c'est une approche statique qui décrit un état et non un processus. La pauvreté est vue comme un état de l'individu et non un processus.

2.2.4 La radicalité de Castoriadis dans l'approche des capacités

Sen définit la pauvreté comme un déficit de liberté d'agir et a déplacé le problème de l'évaluation de la pauvreté de l'individu vers l'espace de liberté de l'individu. Le projet d'autonomie de Castoriadis nous permet sur cette lancée de définir à notre tour la pauvreté comme un déficit d'autonomie et de déplacer l'évaluation de la société pauvre vers l'espace d'autonomie, c'est-à-dire le degré d'autonomie de l'individu et de la société. L'analyse de la société pauvre se fera en termes d'autonomie et d'hétéronomie.

L'approche des capacités de Sen d'orientation libérale se concentre surtout sur les individus et sur la relation entre les institutions et les individus. Elle ne questionne pas l'institution de la société et ne vise pas non plus à son altération. Le paradigme des capacités est, pour nous, un paradigme politique. À l'encontre de Sen qui se préoccupe des capacités individuelles dans une optique libérale, nous pensons que son approche peut-être complétée et radicalisée par l'approche castoriadisienne qui associe les capacités individuelles et les capacités sociales puisque l'individu est une création de la société. L'inégalité des capacités ne peut être résolue par un ensemble de réformes qui ne tiennent pas compte de la totalité et la temporalité de la société, car les capacités ont un caractère individuel, social et historique.

Il nous semble que la société pauvre comme résultat de praxis ressemble davantage à une construction d'incapacité et d'impossibilité dont la privation est un moyen ou un obstacle. D'ailleurs Sen même avance que « la pauvreté n'est pas une question de faible niveau de bien-être, mais d'incapacité à édifier son bien-être, en raison, précisément d'un manque de moyens économiques.⁷¹⁹ » La privation nous parle davantage du processus, de la genèse et des mécanismes qui conduisent au déficit de capacités et de possibilités représentant sans nul doute un conditionnement majeur pour l'exercice de la liberté ou de l'autonomie individuelle. Le processus historique avons- nous mentionné antérieurement est à la fois un processus de possibilisation et d'impossibilisation, de capacitation et d'incapacitation.

À l'heure où la pensée d' Amartya Sen sur les capacités est récupérée par la Banque Mondiale, le PNUD et les organisations internationales avec les politiques d'empowerment et de bonne gouvernance dans leur lutte contre la pauvreté, il convient de radicaliser cette pensée avec Castoriadis pour affirmer que les capacités et les incapacités sont des créations social- historiques par la société moyennant la paidea, «dressage» ou « fabrication», la privation ou destruction de capacités, la

décapacitation, etc. Les capacités peuvent être individuelles, institutionnelles et collectives. On peut aussi parler des capacités d'intégration ou d'altération, des capacités d'autonomie ou d'hétéronomie. L'approche de la société pauvre à partir des catégories d'incapacité et de capacité a intérêt à prioriser la vision castoriadienne du social-historique « en tant que création du nouveau dans l'histoire-crédation au sens total du terme : émergence incessante de formes, genèse ontologique de nouvelles figures de l'Être/étant qui déterminent à chaque fois le sens et la signification que nous pouvons attribuer à certains termes logiques.⁷²⁰ »

2.2.5 Les capacités d'auto-nomie

L'idée d'autonomie de Castoriadis correspond clairement à la liberté comme signification imaginaire et création social- historique. La liberté pour quoi faire? Pour libérer les autres et se libérer aussi. L'autonomie effective comme possibilité et capacité instrumentées de moyens pour se donner ses propres règles est le propre de «la politique» telle que définie par les Grecs. D'un point de vue social l'autonomie concerne les «capacités d'auto- organisation de la société»⁷²¹ c'est -à- dire la capacité pour la société de se prendre en charge, la « capacité de la société de faire face à ses propres problèmes⁷²²», la « capacité d'être fondée sur elle-même.⁷²³» Bref, ce qui importe «c'est l'autonomie effective des hommes effectifs, non pas la fiction d'une exigence qui se pose elle-même d'emblée comme à jamais inaccomplissable.⁷²⁴» Castoriadis considère la question de l'autonomie comme un impératif pratique et un impératif politique dont la maxime est «deviens autonome, et contribue autant que tu peux au devenir autonome des autres.⁷²⁵» La praxis politique adéquate devrait s'atteler à « créer des institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société.⁷²⁶»

La praxis politique par excellence est le faire qui vise l'autonomie de l'Autre, le « faire dans lequel l'Autre ou les Autres sont visés comme être autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie.⁷²⁷» Les possibilités et capacités social-historiques devraient dans une optique castoriadienne augmenter et accroître les possibilités/capacités d'autonomie de l'individu et « le déploiement de l'activité autonome des hommes.⁷²⁸» Et l'auteur poursuit en réaffirmant que « pour la praxis l'autonomie de l'autre ou des autres est à la fois la fin et le moyen ; la praxis est ce qui vise le développement de l'autonomie comme fin et utilise à cette fin l'autonomie comme moyen.⁷²⁹»

Dans la réalité comme nomos « il n'y a pas d'esquive possible de la responsabilité, du choix, de la décision »⁷³⁰ nous devons assumer notre condition tragique en faisant des choix pour nous configurer et configurer la société « dans des conditions imparfaitement connues et incertaines.⁷³¹» La liberté ou l'autonomie individuelle et collective n'est pas un cadeau mais un « choix du sens non dicté d'avance.⁷³²» En effet vouloir l'autonomie c'est vouloir donner un sens à ses actes et à sa vie.

Vouloir l'autonomie suppose vouloir certains types d'institutions de la société et en rejeter d'autres. Mais cela implique aussi vouloir un type d'existence historique, de rapport au passé et à l'avenir, l'un comme l'autre, le rapport au passé et le rapport à l'avenir sont à recréer.⁷³³

Suivant Vincent Descombes la notion de liberté de Castoriadis est une «une notion politique ou civique de la liberté plutôt qu'une notion purement libérale».

[Il fait remarquer que pour Castoriadis] il est évident que la liberté effective, ou même la volonté d'être libre, n'est pas un bien assuré par la nature à tous les hommes. En ce qui concerne chacun de nous, le degré de liberté dont nous nous trouvons jouir est effectivement un privilège immérité, en ce sens que

nous le devons aux luttes qu'ont menées d'autres hommes avant nous contre diverses formes d'oppression et de barbarie.⁷³⁴

La liberté dont rêve Castoriadis n'est pas une liberté abstraite mais une liberté concrète et effective. Il s'agit de « la liberté effective, sociale, concrète : à savoir, sous un premier aspect, de l'espace de mouvement et d'activité le plus large possible assuré à l'individu par l'institution de la société.⁷³⁵» Cette liberté effective pour l'individu suppose l'égal accès aux possibilités effectives de faire et de se faire garanti « par des institutions effectives.⁷³⁶»

La liberté individuelle dans le sens de faire son nomos, de choisir de penser par soi-même et d'un dire/représenter/faire autonome⁷³⁷ ne peut être effective sans un contexte effectif de liberté sociale et de liberté politique. Le surgissement d'un individu libre présuppose une société libre et une société libre a besoin d'individus libres.

Pour investir la liberté et la vérité, il faut qu'elles soient déjà apparues comme significations imaginaires sociales. Pour que les individus visant l'autonomie puissent surgir, il faut que déjà le champ social- historique se soit auto- altéré de manière à ouvrir un espace d'interrogations sans bornes. Pour que quelqu'un puisse trouver en lui- même les ressources psychiques et dans ce qui l'entoure les moyens de se lever et de dire : nos lois sont injustes, nos dieux sont faux, il faut une auto-altération de l'institution sociale, œuvre de l'imaginaire instituant. Il faut que l'institution soit devenue telle qu'elle permette sa mise en question par la collectivité qu'elle fait être et les individus qui y appartiennent. Mais l'incarnation concrète de l'institution, ce sont des individus qui marchent, parlent et agissent.⁷³⁸

La liberté comme projet social- historique⁷³⁹ et comme objet de la politique⁷⁴⁰ surgit dans l'acte même du faire.⁷⁴¹ Car la « la capacité à l'autonomie ne peut s'acquérir que par son propre exercice.⁷⁴²» Cette liberté ne peut être effective non plus sans les conditions matérielles qui la rendent viable et réelle. Car l'absence de ces conditions

est une « restriction, matérielle, de fait, à la liberté »⁷⁴³ et aussi une diminution des « marges de la liberté des individus et des groupes sociaux »⁷⁴⁴ au sein de la société contrôlée par les groupes dominants. La question de la liberté des individus ne peut se poser en dehors de la liberté dans et de la société. C'est seulement dans leur complémentarité qu'on « peut penser effectivement la question d'une société libre faite d'individus libres. »⁷⁴⁵

Qu'est- ce qu'une société libre, ou autonome? C'est une société qui se donne à elle-même, effectivement et réflexivement ses propres lois, sachant qu'elle le fait. Qu'est- ce qu'un individu libre ou autonome du moment où il n'est concevable que dans une société où il y a des lois ou du pouvoir? C'est un individu qui reconnaît dans ces lois et ce pouvoir ses propres lois et son propre pouvoir- ce qui ne peut se faire sans mystification que dans la mesure où il y a pleine possibilité effective de participer à la formation des lois et à l'exercice du pouvoir.⁷⁴⁶

La politique comme « projet d'autonomie individuelle et sociale »⁷⁴⁷ et l'« autonomie comme projet nécessairement social et non pas simplement individuel »⁷⁴⁸ impliquent l'effectivité comme possibilité et capacité instrumentées de moyens pour se donner ses propres règles.

Les possibilités et capacités social- historiques devraient dans une optique castoriadisienne augmenter et accroître les possibilités/capacités d'autonomie de l'individu et « le déploiement de l'activité autonome des hommes.⁷⁴⁹ » La politique d'autonomie implique « créer des institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société.⁷⁵⁰ » En ce sens toute politique alternative est « une praxis qui se donne comme objet l'organisation et l'orientation de la société en vue de l'autonomie de tous et reconnaît que celle- ci présuppose une transformation radicale de la société qui ne sera, à son tour, possible que par le déploiement de l'activité autonome des hommes.⁷⁵¹ »

L'énigme de la politique c'est que le projet d'un individu autonome n'a aucun sens s'il n'est en même temps celui d'une société autonome. Car « une société autonome implique des individus autonomes. Les individus deviennent ce qu'ils sont en absorbant et intériorisant les institutions; en un sens, ils sont l'incarnation principale de ces institutions.⁷⁵²» La solution de l'énigme va dans la ligne d'« aider la collectivité à créer les institutions dont l'intériorisation élargit leur capacité de devenir autonomes.⁷⁵³» Et on devient autonome en s'exerçant à l'autonomie c'est –à – dire en acquérant une capacité de participation aux « activités réflexives et délibératives»⁷⁵⁴ de la société.

Donc, une société autonome est celle « qui non seulement sait explicitement qu'elle a créé ses lois, mais qui s'est instituée de manière à libérer son imaginaire radical et à être capable d'altérer ses institutions moyennant sa propre activité collective, réflexive et délibérative»⁷⁵⁵ C'est une société « comme collectivité qui s'auto- institue et s'auto- gouverne, présuppose le développement de la capacité de tous ses membres de participer à ses activités réflexives et délibératives.⁷⁵⁶»

2.2.6 Les capacités et la capacité de prise en charge

Castoriadis répète souvent qu'il vise « que l'on passe d'une culture de la culpabilité à une culture de la responsabilité.⁷⁵⁷» C'est ainsi qu'il rappelle que dans les affaires publiques il ne convient pas de dédouaner de sa responsabilité et la confier aux États puissants, aux experts et à la bureaucratie parce que la vérité c'est que le destin des gens « sera ce qu'ils voudront et pourront en faire».⁷⁵⁸

La principale éducation dans la politique est la participation active aux affaires, ce qui implique une transformation des institutions qui incite à cette participation et qui la rende possible, alors que les institutions actuelles repoussent, éloignent, dissuadent les gens de participer aux affaires. Mais cela ne suffit pas. Il faut que les gens soient éduqués, et soient éduquées pour le gouvernement de la société. Il faut qu'ils soient éduqués dans la chose publique.⁷⁵⁹

L'avenir dépend « du désir et de la capacité des hommes et des femmes de changer leur existence sociale, d'accepter qu'ils sont responsables de leur destin, d'assumer pleinement cette responsabilité.⁷⁶⁰» Du moment qu'on sorte de la «clôture de l'institution sacrée»⁷⁶¹ de la société et que l'on assume que cette société est notre œuvre, il «n'y a plus d'esquive possible de la responsabilité, du choix et de la décision.⁷⁶²» Nous devons assumer notre condition tragique en faisant des choix pour nous configurer et configurer la société «dans des conditions imparfaitement connues et incertaines.⁷⁶³» La liberté ou l'autonomie individuelle et collective n'est pas un cadeau mais un « choix du sens non dicté d'avance.⁷⁶⁴» En effet vouloir l'autonomie c'est vouloir donner un sens à ses actes et à sa vie. «Vouloir l'autonomie suppose vouloir certains types d'institutions de la société et en rejeter d'autres. Mais cela implique aussi vouloir un type d'existence historique, de rapport au passé et à l'avenir, l'un comme l'autre, le rapport au passé et le rapport à l'avenir sont à recréer.⁷⁶⁵»

Désirer un avenir c'est vouloir autre chose que ce qui existe et choisir de créer l'avenir. Vouloir c'est choisir, choisir est un acte politique qui implique une responsabilité et «choisir exige d'être capable de s'orienter et d'avoir une hiérarchie des valeurs.⁷⁶⁶» Choisir, par exemple, l'activité philosophique c'est choisir « la pensée contre la révélation, l'interrogation illimitée contre l'acceptation aveugle de ce dont on a hérité.⁷⁶⁷» Quand on veut l'autonomie, on choisit d'être responsable et de participer aux décisions qui nous affectent de peur que notre sort« soit décidé par

d'autres». ⁷⁶⁸ En effet notre autonomie est à la base de notre responsabilité, c'est-à-dire comme « nous faisons nos lois » dès lors « nous en sommes responsables ». ⁷⁶⁹

Le *pouvoir de faire* pour l'individu est lié aux possibilités instituées dans la société car ce « qui est, tel qu'il est, nous permet *d'agir et de créer*; et il ne nous dicte rien. « Nous faisons nos lois ; c'est pourquoi nous en sommes responsables. ⁷⁷⁰ » « Mais en vérité, aucun problème n'est résolu d'avance, nous avons à créer le bien dans des conditions imparfaitement connues et incertaines, le projet d'autonomie nous est fin et guide, il ne résout pas pour nous les situations effectives. ⁷⁷¹ »

L'autonomie n'est pas désinsertion à l'égard de l'effectivité, mais transformation lucide de l'effectivité à partir de cette même effectivité. À partir ne signifie pas que l'effectivité fournit des causes, ou des normes. Ici encore, nous avons une relation originale, modèle d'elle-même, impensable dans les catégories héritées. L'autonomie est autoposition d'une norme, à partir d'un contenu de vie effectif, et en relation avec ce contenu. ⁷⁷²

2.2.7 Les capacités et/ou le sujet comme capacité

Dès qu'on parle de responsabilité, la problématique du sujet surgit à l'horizon et « une société est inconcevable si elle ne crée pas la possibilité d'imputation à quelqu'un des dires et des actes » ⁷⁷³ Qui parle? Qui agit? Qui décide? Qui choisit? Qui est responsable? Qui est l'auteur? Qui est l'agent? La question du sujet, comme le souligne Castoriadis, « a toujours été là- certes non comme substance, mais comme question et comme projet. Pour la psychanalyse, la question du sujet est la question de la psyché- de la psyché comme telle, et de la psyché socialisée, à savoir ayant subi et subissant toujours un processus de socialisation. Comprise ainsi, la question du sujet est la question de l'être humain dans ses innombrables singularités et universalités. ⁷⁷⁴ » Ainsi aborde-t-il la problématique du sujet « non pas comme substrat ou substance immatérielle, mais comme capacité émergente d'accueillir le

sens et d'en faire quelque chose pour soi : accueillir un sens réfléchi (l'interprétation ne livre pas un sens «immédiat») et en faire quelque chose pour soi en le réfléchissant (ne serait-ce que parce qu'une acceptation de l'interprétation fondée jusqu'au bout sur la «croyance» transférentielle ne traduirait que l'aliénation continuée du sujet). C'est autour de ces termes : l'accueil d'un sens réfléchi, la réflexion du sens proposé ou présenté, que tourne l'essentiel de la problématique du sujet comme projet psychanalytique.⁷⁷⁵»

L'individu sujet « caractérisé par la réflexivité et par la volonté ou capacité d'action délibérée, au sens fort du terme»⁷⁷⁶ et la société sujet caractérisée par la «capacité d'action délibérée»⁷⁷⁷, c'est- à dire, «capable de se réfléchir et de se décider après délibération- une société que l'on peut et que l'on doit appeler autonome»⁷⁷⁸ sont des créations social-historiques. Le sujet n'est pas donné naturellement. C'est une possibilité abstraite qui devient réelle par position, c'est-à-dire que «c'est par une création historique que cette possibilité se transforme en réalité effective.⁷⁷⁹» Donc, il y a bel et bien autocréation de la subjectivité humaine et sociale. Elle se réalise dans un processus de subjectivation qui est le processus de devenir soi- même avec des discours propres et des capacités d'action délibérées.

La subjectivité se construit dans la relation à l'autre qui peut contribuer à faire advenir le sujet ou l'empêcher de devenir soi-même. C'est la raison pour laquelle Castoriadis privilégie la pédagogie, la politique et la psychanalyse comme des activités où la principale tâche est de faire advenir le sujet puisque dans ces métiers la relation à l'autre est un « acte d'une subjectivité s'adressant à une autre subjectivité. Et c'est justement parce qu'un sujet est en cause qu'il y a lieu de poser la question « Qui est l'auteur? Qui est l'agent» dans le nouveau sens.⁷⁸⁰»

La subjectivité au sens fort suivant Castoriadis ne se rencontre que dans les capacités réflexives et délibératives du sujet humain parce que l'être humain est un «être

imaginant»⁷⁸¹ et créateur. On devient sujet non pas en dehors de toute relation ou connexion puisque le sujet effectif est « pénétré de part en part par le monde et par les autres». ⁷⁸²

[En relation au sujet], il ne peut donc s'agir, sous ce rapport non plus, d'élimination totale du discours de l'autre- non seulement parce que c'est une tâche interminable, mais parce que l'autre est chaque fois présent dans l'activité qui l'«élimine». Et c'est pourquoi il ne peut non plus exister de «vérité propre» du sujet en sens absolu. La vérité propre du sujet est toujours participation à une vérité qui le dépasse, qui s'enracine et l'enracine finalement dans la société et dans l'histoire, lors même que le sujet réalise son autonomie. ⁷⁸³

Le sujet autonome est celui qui instaure un autre rapport entre le discours de l'Autre et son propre discours. Étant donné l'impossibilité d'éliminer la présence et le discours de l'Autre dans la société, ce qui existe est « la possibilité permanente et en permanence actualisable de regarder, objectiver, mettre à distance, détacher et finalement transformer le discours de l'Autre en discours du sujet. ⁷⁸⁴»

Un discours qui est mien, est un discours qui a nié le discours de l'Autre; qui l'a nié, non pas nécessairement dans son contenu, mais en tant qu'il est discours de l'Autre; autrement dit qui, en explicitant à la fois l'origine et le sens de ce discours, l'a nié ou affirmé en connaissance de cause, en rapportant son sens à ce qui se constitue comme la vérité propre du sujet- comme ma vérité propre. ⁷⁸⁵

⁶¹⁸ Castoriadis, Cornelius, *Une société à la dérive*, p. 34.

⁶¹⁹ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, pp. 150- 151.

⁶²⁰ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, p. 234.

⁶²¹ Ibid., p. 235.

⁶²² Ibid., p. 113.

⁶²³ Farmer, Paul, « Quelles possibilités de réponses locales face au nouvel ordre mondial » in Hurbon, Laënnec dir. *Les transitions démocratiques*, p. 257.

⁶²⁴ Castoriadis, Cornelius, *Le contenu du socialisme*, p. 18.

⁶²⁵ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 167.

⁶²⁶ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p.221.

⁶²⁷ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, p. 387.

⁶²⁸ Castoriadis, Cornelius, *Le contenu du socialisme*, p.327.

⁶²⁹ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, p. 387.

-
- ⁶³⁰ Castoriadis, Cornelius, *Post-scriptum sur l'insignifiance*, p. 112.
⁶³¹ Castoriadis, Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, p. 109.
⁶³² Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 388.
⁶³³ Ibid., p. 387.
⁶³⁴ Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, p. 120.
⁶³⁵ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 265.
⁶³⁶ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 265.
⁶³⁷ Castoriadis, Cornelius, *Figures du pensable*, p. 144.
⁶³⁸ Castoriadis, Cornelius, *Une société à la dérive*, p. 257.
⁶³⁹ Ibid., p. 275.
⁶⁴⁰ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 90.
⁶⁴¹ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 8.
⁶⁴² Ibid., p. 83.
⁶⁴³ Ibid., p. 111.
⁶⁴⁴ Castoriadis, Cornelius, *Le contenu du socialisme*, p. 19.
⁶⁴⁵ Ibid., p. 25.
⁶⁴⁶ Ibid., p. 327.
⁶⁴⁷ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 273.
⁶⁴⁸ Castoriadis, Cornelius, *Le contenu du socialisme*, p. 18.
⁶⁴⁹ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, pp. 49- 50.
⁶⁵⁰ Ellacuria, Ignacio, *Filosofia de la realidad historica*, p. 539.
⁶⁵¹ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 79.
⁶⁵² Gonzalez, Antonio, *Estructuras de la praxis*, p. 98.
⁶⁵³ Ellacuria, Ignacio, *Filosofia de la realidad historica*, p. 538.
⁶⁵⁴ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 65.
⁶⁵⁵ Ellacuria, Ignacio, *Filosofia de la realidad*, pp. 514-532.
⁶⁵⁶ Ibid., p. 560.
⁶⁵⁷ Ibid., p. 550.
⁶⁵⁸ Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano*, p. 160.
⁶⁵⁹ Ellacuria, Ignacio, *Filosofia de la realidad historica*, p. 549.
⁶⁶⁰ Ibid., p. 549.
⁶⁶¹ Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, p. 516.
⁶⁶² Samour, Hector, *Voluntad de liberacion*, p. 119.
⁶⁶³ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 170.
⁶⁶⁴ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, p. 459.
⁶⁶⁵ Castoriadis, Cornelius, *Fenêtre sur le chaos*, p. 14.
⁶⁶⁶ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, p. 385.
⁶⁶⁷ Ellacuria, Ignacio, *Filosofia de la realidad historica*, p. 550.
⁶⁶⁸ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, pp. 35- 36.
⁶⁶⁹ Castoriadis, Cornelius, *Une société à la dérive*, p. 62.
⁶⁷⁰ Idem.
⁶⁷¹ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 145.
⁶⁷² Ibid., p. 165.
⁶⁷³ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 144.
⁶⁷⁴ Ibid., p. 145,
⁶⁷⁵ Castoriadis, Cornelius, *Une société à la dérive*, p. 195.
⁶⁷⁶ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 264.
⁶⁷⁷ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, p. 191.
⁶⁷⁸ Castoriadis, Cornelius, *Une société à la dérive*, p. 61.
⁶⁷⁹ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 182.

-
- ⁶⁸⁰ Ibid., p. 145.
⁶⁸¹ Ibid., p. 138.
⁶⁸² Ibid., p. 155.
⁶⁸³ Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, p. 384.
⁶⁸⁴ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 184.
⁶⁸⁵ Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, p. 387.
⁶⁸⁶ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 144.
⁶⁸⁷ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, p. 311.
⁶⁸⁸ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 144.
⁶⁸⁹ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, p. 312.
⁶⁹⁰ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, p. 312.
⁶⁹¹ Ibid., p. 312.
⁶⁹² Ellacuria, Ignacio, *Escritos teologicos II*, p. 281.
⁶⁹³ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 151.
⁶⁹⁴ Ibid., p. 150.
⁶⁹⁵ Sen, Amartya, *Repenser l'inégalité*, p. 158.
⁶⁹⁶ Ibid., p. 159.
⁶⁹⁷ Sen, Amartya, *Un nouveau modèle de développement*, p. 49.
⁶⁹⁸ Sen, Amartya, *Repenser l'inégalité*, pp. 160- 161.
⁶⁹⁹ Sen, Amartya, *Un nouveau modèle de développement*, p.95
⁷⁰⁰ Ibid., p. 46.
⁷⁰¹ Arrow, Kenneth, *Social choice and individual values*, Wiley, USA, 193
⁷⁰² Rawls, John, *Théorie de la justice*, Éditions du Seuil, Paris, 1987.
⁷⁰³ Sen, Amartya, *Repenser l'inégalité*, p. 63.
⁷⁰⁴ Ibid., p. 55
⁷⁰⁵ Ibid., p. 12.
⁷⁰⁶ Sen, Amartya, *Un nouveau modèle de développement*, p. 98.
⁷⁰⁷ Ibid., p. 95.
⁷⁰⁸ Berlin, Isaiah, *Éloge de la liberté*, Calmann- Lévy, Paris, 1988.
⁷⁰⁹ Sen, Amartya, *L'économie est une science morale*, p. 48.
⁷¹⁰ Idem.
⁷¹¹ Sen, *Repenser l'inégalité*, p. 68
⁷¹² Sen, Amartya, *Éthique et économie*, p. 54.
⁷¹³ Sen, Amartya, *Repenser l'inégalité*, p. 98.
⁷¹⁴ Ibid., p. 55.
⁷¹⁵ Sen, Amartya, *Un nouveau modèle économique*, p. 21.
⁷¹⁶ Fleuerbaey, M. *Théories économiques de la justice*, Economica, Paris, 1996, p. 133.
⁷¹⁷ Sen, Amartya, *Un nouveau modèle économique*, p. 287.
⁷¹⁸ Sen, Amartya, *Repenser l'inégalité*, p. 108.
⁷¹⁹ Sen, Amartya, *repenser l'inégalité*, p. 160.
⁷²⁰ Pastor, J. Ph. , *Devenir et temporalité*, p. 28.
⁷²¹ Castoriadis, Cornelius, *Une société à la dérive*, p. 235.
⁷²² Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 134.
⁷²³ Ibid., p. 134.
⁷²⁴ Castoriadis, Cornelius, *Fait et à faire*, pp. 59-60
⁷²⁵ Ibid., p. 59.
⁷²⁶ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 170.
⁷²⁷ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, p. 112.
⁷²⁸ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, p. 115.
⁷²⁹ Ibid., p. 112.

-
- ⁷³⁰ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 86.
⁷³¹ Castoriadis, Cornelius, *Fait et à faire*, p. 56.
⁷³² Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 162.
⁷³³ Castoriadis, Cornelius, *Figures de pensable*, p. 143.
⁷³⁴ Descombes, Vincent, *Le complément de sujet*, Éditions Gallimard, Paris, 2004, p. 328.
⁷³⁵ Castoriadis, Cornelius, *Sur le contenu du socialisme*, p. 17.
⁷³⁶ Ibid., p. 18.
⁷³⁷ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 15.
⁷³⁸ Ibid., p. 163.
⁷³⁹ Ibid., p. 86.
⁷⁴⁰ Castoriadis, Cornelius, *Une société à la dérive*, p. 98.
⁷⁴¹ Castoriadis, Cornelius, *Post- Scriptum sur l'insignifiance*, p. 38.
⁷⁴² Descombes, Vincent, *Le complément de sujet*, p. 492.
⁷⁴³ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, pp. 177- 178.
⁷⁴⁴ Ibid., p. 179.
⁷⁴⁵ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 204.
⁷⁴⁶ Idem.
⁷⁴⁷ Ibid., p. 169.
⁷⁴⁸ Ibid., p. 181.
⁷⁴⁹ Ibid., p. 115.
⁷⁵⁰ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 170.
⁷⁵¹ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, p. 115.
⁷⁵² Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 185.
⁷⁵³ Ibid., p. 186.
⁷⁵⁴ Ibid., p. 184.
⁷⁵⁵ Ibid., p. 183.
⁷⁵⁶ Ibid., p. 184.
⁷⁵⁷ Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, p. 120.
⁷⁵⁸ Castoriadis, Cornelius, *Une société à la dérive*, p. 146.
⁷⁵⁹ Castoriadis, Cornélius, *Post- scriptum sur l'insignifiance*, p. 28.
⁷⁶⁰ Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, p. 146.
⁷⁶¹ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 86.
⁷⁶² Idem.
⁷⁶³ Castoriadis, Cornelius, *Fait et à faire*, p. 56.
⁷⁶⁴ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 162.
⁷⁶⁵ Castoriadis, Cornelius, *Figures du pensable*, p. 143.
⁷⁶⁶ Castoriadis, Cornelius, *Une société à la dérive*, p. 206.
⁷⁶⁷ Castoriadis, Cornelius, *Figures du pensable*, p. 143.
⁷⁶⁸ Castoriadis, Cornelius, *Une société à la dérive*, p. 188.
⁷⁶⁹ Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, p. 516.
⁷⁷⁰ Ibid., p. 516.
⁷⁷¹ Castoriadis, Cornelius, *Fait et à faire*, p. 56.
⁷⁷² Ibid., p. 57.
⁷⁷³ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 235.
⁷⁷⁴ Ibid., p. 233.
⁷⁷⁵ Ibid., p. 236.
⁷⁷⁶ Ibid., p. 241.
⁷⁷⁷ Ibid., p. 241.
⁷⁷⁸ Idem.
⁷⁷⁹ Ibid., p. 263.

⁷⁸⁰ Descombes, Vincent, *Le complément du sujet*, p. 207.

⁷⁸¹ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 265.

⁷⁸² Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, p. 158.

⁷⁸³ Idem.

⁷⁸⁴ Ibid. p. 155.

⁷⁸⁵ Ibid., p. 154.

CHAPITRE III

3. LA FIGURE MATERIELLE DE LA SOCIÉTÉ HAÏTIENNE

3.1 Les capacités dans une perspective politique

L'existence de la société pauvre est pour nous un enjeu politique, car la pauvreté comme fait social total met en question l'institution globale de la société. Ainsi le phénomène de la société pauvre instituée sera-t-il analysé suivant une perspective politique puisque son existence interroge l'institution globale de la société haïtienne comme communauté politique. Dans l'intention de voir et de faire voir les déterminations matérielles de cette société instituée, nous limiterons notre analyse phénoménologique spécifiquement à trois champs de pouvoir dans le champ social-historique : champ social ou pouvoir social, champ politique ou pouvoir politique, champ économique ou pouvoir économique. Ces champs de pouvoir à la base des rapports de pouvoir inégaux sont à différencier suivant plusieurs critères : le critère de participation voire de l'exclusion, le critère d'accessibilité voire de l'inaccessibilité, le critère de capacité voire de l'incapacité, le critère de possibilité voire de l'impossibilité.

Le fond sur lequel sont mis en œuvre ces facteurs du pouvoir et de domination est l'institution de la société haïtienne suivant un schéma Nord/Sud⁷⁸⁶. Ce même schéma traverse d'une part les trois sphères privée ou oikos, publique-privée ou agora et publique ou Ekklesia et d'autre part influence les conditions d'accès et de participation aux différentes sphères.⁷⁸⁷ À part des participations mystificatrices et sporadiques dans la sphère publique, le *demos* est confiné davantage dans la sphère privée et dans l'agora.

Cette analyse du phénomène de la société pauvre est importante comme point de départ pour saisir le contenu et les caractéristiques de cette création social-historique en Haïti «peu importe son caractère monstrueux».⁷⁸⁸ L'analyse critique du

phénomène de la société pauvre en Haïti doit partir des faits qui ne sont que manifestation, produits, résultats ou effets⁷⁸⁹ des moments d'une dynamique social-historique en Haïti. C'est seulement à partir de ce point de départ qu'on peut arriver à « pénétrer les significations imaginaires qui tiennent cette société ensemble.⁷⁹⁰»

Étant donné que le phénomène social-historique est un « monde de sens effectif et immanent »⁷⁹¹ qui comprend une dimension ensidique et une dimension imaginaire, l'étude de tout phénomène social-historique ne peut se contenter d'une simple description extérieure. En effet « après la « description extérieure » d'une société, nous devons tenter de saisir son eidos particulier, ce qui implique de pénétrer et comprendre le magma des significations imaginaires sociales.⁷⁹² » En effet, comme tout phénomène social-historique, la société pauvre haïtienne comporte une surface, extériorité, matérialité qui est réelle, visible et observable qui est sa dimension ensidique et une intériorité ou réalité profonde qui est sa dimension imaginaire. Les institutions du social-historique comportent deux niveaux d'existence. « On peut alors décrire deux niveaux d'existence de ces institutions, un niveau d'existence « abstrait » et un niveau d'existence concret.⁷⁹³ » Ce qui est institué conserve toujours un rapport avec l'imaginaire instituant. Ce rapport de la société pauvre instituée et de l'instituant est en fait « l'objet de notre interrogation ». ⁷⁹⁴

En considérant la dimension concrète de la société globale haïtienne, Giovanni Caprio la décrit comme l'incapacité instituée et le processus d'institution de la société haïtienne devient en ce sens un processus d'incapacitation instituée, incapacitation individuelle, collective et institutionnelle : incapacité juridique, incapacité économique, incapacité écologique, incapacité sociale, etc.⁷⁹⁵

L'auteur a touché un point névralgique en soulevant le problème fondamental du pays qui est la création des incapacités social-historiques. Dans cette optique, le dépassement de la société pauvre haïtienne passe par une nouvelle institution de la

société, par la création, le renforcement et la mobilisation des capacités individuelles et collectives dans la quête des solutions au problème de la société haïtienne. Le phénomène de la société pauvre interroge la nature et la structure l'institution de la société haïtienne et se convertit en un enjeu majeur pour un projet d'une société juste, autonome et équitable. À ce stade, il nous semble important de trouver une définition à la société pauvre. Nous appelons société pauvre la société instituée/constituée incapable par les processus d'interactions intra- sociétales et inter- sociétales. La société pauvre est une société d'in-capacité et d'im-possibilité instituées voire d'hétéro-nomie instituée. C'est une société instituée sur la dénégarion d'accès aux possibilités social- historiques, sur la destruction des «capacités autonomes»⁷⁹⁶, sur la «privation des capacités»⁷⁹⁷ et sur la limitation de la « capacité créatrice de la collectivité anonyme.»⁷⁹⁸ Castoriadis pose l'histoire comme processus de création et de destruction de formes, d'eidé.⁷⁹⁹ Donc, le processus de destruction des capacités de création de sens, des capacités d'initiative, des capacités de choix et des capacités de se prendre en charge pour résoudre ses problèmes est en soi un processus de création et d'institution des im-possibilités et des in-capacités par les mécanismes de renforcement de privilèges, de barrières sociales, de contraintes et de différenciations sociales.

La société instituée incapable est une société marquée par la somme de ses incapacités⁸⁰⁰ ou de ses im- pouvoirs, l'*im- pouvoir de faire ou l'im- pouvoir d'être*. La société pauvre est un produit ou résultat d'un processus d'incapacitation instituée, incapacitation individuelle, collective et institutionnelle par les praxis d'interaction de multiples sortes. La société pauvre peut être analysée en termes d'incapacité à fournir les ressources, une incapacité à maîtriser et à choisir son destin. À la notion d'incapacité s'associe un manque d'autonomie et de libertés réelles. Cette notion renvoie au processus qui conduit à la création des incapacités social- historiques, incapacités individuelles, institutionnelles et sociales. L'incapacité est instituée par destruction et /ou privation de capacités ou possibilités social- historiques. Les

critères d'analyse de l'incapacité sont l'accessibilité, la possibilité, la participation et l'autonomie.

Dans cette optique, lutter contre la pauvreté c'est lutter contre les inégalités de capacités et d'autonomie effective ou de libertés réelles. C'est aussi doter les participants de la société d'un pouvoir de décision et d'utilisation des possibilités en vue de leur réalisation personnelle. La liberté de choix et d'action dans une société dépend en grande partie de ses capacités social-historiques. Son autonomie réelle est liée aux possibilités concrètes de convertir les significations imaginaires en de véritables capacités de choix et d'action. Le rôle des interactions internationales est d'augmenter les capacités et l'autonomie des pays concernés, c'est-à-dire leur liberté réelle d'action et de choix. Capacités : liberté d'accomplir; liberté de choix; ensemble de possibilités réelles; ensemble d'opportunités réelles.

Le point de départ de notre investigation est le présent social- historique comme «manifestations, effets, produits»⁸⁰¹ provisoires des praxis, des interactions et des choix de ceux qui nous ont précédé et comme tendances vers l'avenir. En effet la société est histoire et le présent n'est pas figé puisqu'il « est toujours aussi constitué par un passé qui l'habite et par un avenir qu'il anticipe.⁸⁰²» C'est donc un présent historique qui « comprend en lui « tous ceux qui ont été et tous ceux qui sont encore à naître», il est travaillé de l'intérieur par le « passé» et l'« avenir» qui « le disloquent en même temps qu'ils le fixent.⁸⁰³» Le présent comme institution « est ce qu'il est en tant que, fondé en arrière, il l'a été pour rendre possible l'accueil de ce qui est en avant, puisque l'institution n'est rien si elle n'est pas forme, règle et condition de ce qui n'est pas encore, tentative toujours réussie et toujours impossible de poser le « présent» de la société comme se dépassant des deux côtés et d'y faire coexister passé aussi bien qu'avenir.⁸⁰⁴»

La jonction du projet comprendre et transformer se réalise dans le présent historique tiraillé entre le passé et l'avenir. Car «il faut attirer violemment l'attention sur le présent tel qu'il est si on veut le transformer»⁸⁰⁵ et ce « présent vivant de l'histoire» ne « serait pas présent historique s'il ne se dépassait pas vers un avenir qui est à faire par nous.⁸⁰⁶» Le présent social- historique qui nous concerne est la pauvreté comme « phénomène social total»⁸⁰⁷ ou phénomène «de la société comme totalité.⁸⁰⁸» L'étude de la pauvreté comme fait social- historique concerne la totalité de la société. C'est l'étude des significations imaginaires portées et incarnées dans l'institution de cette société comme un tout, c'est-à-dire l'étude de son institution totale.⁸⁰⁹ Cette étude permet de saisir la cohérence, les rapports d'inhérence et de complémentarité et les implications des différents champs du social- historique dans l'institution de ce phénomène.

3.2 La matérialité de la société pauvre haïtienne

Depuis la colonie jusqu'à aujourd'hui la société haïtienne est articulée politiquement, économiquement et socialement en fonction d'une minorité puissante tournée vers l'Occident et indifférente à la culture et à la souffrance de la majorité. C'est une société instituée sur la base d'un pouvoir asymétrique entre l'oligos (minorité) et le demos (majorité). Jusqu'à maintenant nous sommes en face de la domination d'une oligarchie nationale et de l'exclusion de la majorité de la société tant sur le plan économique, social et politique. La pauvreté matérielle de la société haïtienne est une co- création social- historique entre les États du Nord et «les élites des classes moyennes haïtiennes.⁸¹⁰» La société pauvre instituée est une œuvre⁸¹¹, une réalité visible et observable à travers les multiples dimensions du champ social- historique haïtien. Les multiples formes de pauvreté créées dans le temps et l'espace ont trait aux incapacités et impossibilités imposées aux grandes majorités dans ce pays.

3.2.1 L'incapacité économique

Le politologue André Corten soutient qu'« Haïti est l'un des pays au monde où de par son histoire de dépendance contrainte, l'appauvrissement systématique de la population est le plus ancien »⁸¹² et que depuis la dette de l'indépendance au XIXe siècle le pays est embarqué dans une dynamique de dégénérescence, de dégradation et de «développement du sous- développement».⁸¹³ De l'avis de Mats Lundhal, la régression technologique de la colonie à l'indépendance a affecté la productivité de l'économie haïtienne. Il croit que depuis lors, Haïti a subi une régression technologique dont elle n'a pu se relever à cause de l'incapacité du gouvernement à investir dans l'éducation en vue de l'augmentation de la productivité des haïtiens.⁸¹⁴

Jusqu'au début des années 1970, la population haïtienne vit dans le milieu rural à 80% et l'économie du pays repose sur l'agriculture. L'économie haïtienne était basée sur l'exportation des produits agricoles comme le café, le cacao, le sisal, le bois, etc. À partir des années 70, les industries d'assemblage et les manufactures occupent une place importante dans l'économie du pays mais cette tentative de modernisation amorcée au début des années 70 sous la houlette des bailleurs de fonds internationaux ne s'est pas étendue et n'a pas affecté les structures économiques du pays.

L'essai de modernisation amorcé au début des années 70 n'a pas donné les résultats espérés, l'industrialisation étant restée relativement faible, ralentie en partie par une agriculture qui s'est montrée incapable de satisfaire la demande urbaine. La migration interne a contribué, d'autre part, dans ce contexte à alimenter un secteur informel urbain pléthorique et très peu capitalisé. La croissance de type extensif qu'a connu le pays n'a pas permis une augmentation significative des revenus moyens et le taux de pauvreté est demeuré très élevé.⁸¹⁵

Dans les années 70 le flux d'aide étrangère reprend lentement et l'industrie d'assemblage évolue rapidement. Suivant Montas, l'économie haïtienne en s'ouvrant

sur l'extérieur enregistre un taux de croissance réelle de 4,5 % entre 1970 et 1980 et le PNB par habitant croît au rythme de 3%. Le modèle de croissance économique était basé sur la promotion de l'exportation des produits agricoles et manufacturiers et du développement du tourisme.

Cette phase de croissance apporte avec elle des changements structurels importants, des contradictions internes et des désarticulations qui vont atteindre leur point culminant au début des années 1980. L'accroissement du PIB a été favorisé par l'amélioration globale des termes de l'échange et du pouvoir d'achat des exportations sur la période 1976/1980 par rapport à 1970/1975.⁸¹⁶

En 1972 « on comptait déjà 150 firmes américaines en Haïti. Profitant de la paix de cimetière, de l'inexistence de syndicats – par conséquent, absence de revendications salariales et de grèves, de la main d'œuvre à bon marché, de la proximité des États-Unis et des exonérations fiscales de longue durée (de 10- 15 ans), 300 usines s'installèrent en Haïti entre 1971 et 1980 et quelque 80.000 emplois industriels furent créés.⁸¹⁷»

À partir de 1980, les multiples réformes économiques n'ont pas pu empêcher l'effondrement de la production industrielle avec la dégradation de l'économie mondiale. En effet, la crise de l'économie mondiale coïncide avec une crise économique et politique en Haïti qui aboutira à la chute des Duvalier en 1986. Les institutions internationales ont profité de cette crise politique pour imposer à Haïti les programmes d'ajustement structurel et de stabilisation économique d'inspiration néolibérale. De fait la mauvaise application de deux programmes d'ajustement structurel (1986/1987 et 1996/97) a affecté la production agricole haïtienne et n'a pas réussi à dynamiser les exportations.⁸¹⁸»

Les politiques économiques des deux dernières décennies ont contribué à l'aggravation de la pauvreté au pays par leurs effets sur la croissance et la

redistribution des revenus. Au cours de ces vingt- quatre dernières années, la pauvreté s'est généralisée au pays.

Selon les résultats de l'Enquête sur les conditions de vie en Haïti, réalisée en 2001, 56% de la population haïtienne, soit 4, 4 millions de personnes, se situent au-dessous de la ligne de pauvreté extrême d'un dollar américain, alors que 76%, près de 6, 2 millions sur une population de 8, 1 millions, se retrouvent en dessous de la ligne de la pauvreté de deux dollars américains par personne par jour.⁸¹⁹

À partir de 1980 Haïti rentre dans un cycle long de stagnation économique car le modèle de développement des années 70 est rentré en crise en même temps ou à cause de la récession de l'économie mondiale.

Ce qui caractérise Haïti depuis les années 80 et le maintient dans une grande dépendance économique «c'est son incapacité à atteindre un niveau de croissance des activités productives compatibles avec les défis auxquels la société doit faire face.⁸²⁰» L'inégalité économique en Haïti est très élevée (FAFO) entre la ville et les campagnes. La pauvreté touche environ 65% de la population haïtienne due à la mauvaise gouvernance, au rôle néfaste de l'État dans l'économie nationale, à la faible productivité du secteur agricole et à l'absence d'une véritable stratégie de développement au pays.⁸²¹ La fraude fiscale et la contrebande font d'Haïti un havre de la corruption dans le monde entier.⁸²²

L'affaiblissement économique du pays, la crise financière et l'aggravation de la pauvreté au pays coïncide avec le processus de libéralisation commerciale des années 80 et l'environnement de l'économie mondiale, suite aux programmes et accords avec le FMI des années 1982/ 1983; 1984/1985, 1986/ 1987; 1989/1990⁸²³. Dans cette situation, le remboursement de la dette constitue un énorme fardeau pour le pays et pour le gouvernement.⁸²⁴

Les auteurs du livre « Aide à la migration »⁸²⁵ fournissent les explications à une politique économique de la communauté internationale qui a échoué et occasionné l'émigration massive aux U.S.A. En effet, la politique économique des gouvernements à partir de 1980 a été dictée et imposée par les Etats-Unis et la communauté internationale. Il est clair que « l'USAID et les agences internationales de développement ont commencé à intervenir de façon plus énergique en Haïti en 1980 avec l'accentuation de la crise économique et politique ».⁸²⁶ En outre, ils reconnaissent que « les nouvelles politiques de développement économique mises en place par les États-Unis et les institutions internationales sont la forme d'ingérence la plus directe et la plus massive dans les affaires haïtiennes depuis l'occupation américaine (1915- 1934). »⁸²⁷ La politique des années 80 voulait intégrer l'économie haïtienne à l'économie mondiale et surtout à celle des Etats-Unis.⁸²⁸ Elle prétendait mettre en place une économie tournée vers l'exportation et pourtant elle a aggravé la crise économique et politique à l'origine de l'émigration massive vers les États-Unis.

3.2.2 L'incapacité politique

L'État haïtien comme tout État postcolonial est un État importé (Bertrand Badie 1992) dont la greffe n'a pas réussi. L'échec de l'État moderne en Haïti (Sauveur Pierre Étienne) considéré comme un État faible parce qu'il n'est pas structurellement le destinataire des demandes sociales (Corten). En fait l'État haïtien a une faible capacité « à exercer ses fonctions de fournisseurs des services sociaux, de la sécurité, de l'État de Droit et du développement des infrastructures. »⁸²⁹ Il participe de l'échec global de la modernité en Haïti ou d'une forme d'institution globale de la société haïtienne. D'autres caractérisent Haïti d'État en faillite, en déroute ou défaillante par l'incapacité du gouvernement « à conserver le pouvoir politique, à assurer la sécurité et d'autres services essentiels, ainsi qu'à protéger les libertés civiles fondamentales. »⁸³⁰ Gert Rosenthal est d'avis que « bien que les institutions soient

affaiblies», en termes stricts Haïti ne peut être qualifié d'État en faillite condamné « à vivre essentiellement de l'aide humanitaire internationale et des transferts des Haïtiens vivant de plus en plus nombreux à l'étranger.⁸³¹»

L'importation de modèles politiques (Bertrand Badie) ou de l'articulation et de la structuration politique de la société moderne occidentale n'a pas forcément sens en Haïti. En effet, la politique en Haïti est instituée par mimétisme (Girard) et sur le « consensus de l'exclusion de tous ceux qui ne sont pas encore aptes culturellement à exercer leur citoyenneté⁸³², c'est-à-dire ceux qui n'ont pas accès ou résistent à la culture occidentale. On est devant une société qui se fait pour exclure la majorité dans le processus de figuration de cette société et pour instituer l'inégalité entre les citoyens par la médiation de l'État.

De Dessalines à Duvalier (David Nicholls 1996) l'oligarchie politique haïtienne a toujours organisé le pouvoir en fonction de ses intérêts et en vue du contrôle et maintien des grandes masses dans leur asservissement et leur subordination.

[En effet jusqu'en 1986] la participation à la vie politique a été restreinte aux couches urbaines de la grande et de la petite bourgeoisie lettrée et parlant français, pendant que les masses paysannes analphabètes et créolophones unilingues voient leur marginalisation fondée dans la loi elle-même. Il est utile de rappeler ici les schèmes idéologiques qui ont été employés à cet effet et qui ont favorisé la longue durée d'une telle situation.⁸³³

Depuis 1986 le pays vit dans l'instabilité politique et connaît une transition qui n'est pas encore prête de s'achever. Entre 1986 et 2003, le pays a connu neuf présidents et plus d'une dizaine de gouvernements. Entre 1991 et 1994 c'est le coup d'État, l'embargo international et l'occupation du pays. De 1994 à 2001 c'est le retour à l'ordre constitutionnel avec Préval. Ensuite de 2001 à 2004 c'est la crise provoquée par la demande de réparation à la France et l'exil de Jean- Bertrand Aristide. À

cause de cette instabilité politique de 1993 à aujourd'hui, les Nations Unies ont piloté cinq missions en Haïti. A) Septembre 1993- Juin 1996- Première mission des Nations Unies pour la stabilisation en Haïti (résolution 867 en 1993). B) Juillet 1996- juillet 1997 – Manuh (résolution 1065 en 1996).C) Août 1997- Novembre 1997 Mitnuh.(résolution 1123 en 1997) D) Décembre 1997- Mars 2000 Miponuh (résolution 1141 en 1997). E) Avril 2004- maintenant Minustah (résolution 1542 2004).

Cette instabilité politique affaiblit les capacités de l'administration publique, augmente la corruption à tous les niveaux⁸³⁴ et exige les missions internationales qui érodent le peu d'autorité de l'État-nation. L'État haïtien est un État faible et «ses capacités d'intervention limitées par la faiblesse de la croissance et l'incapacité à accroître les prélèvements fiscaux, dans le cas d'une économie fortement inégalitaire.⁸³⁵» Suivant André Corten, l'incapacité d'instituer l'acceptable et le désirable pour le pays prouve l'inexistence d'une classe politique digne de ce nom. Cette carence d'une classe politique est à la base de la faiblesse de l'État et du système judiciaire.

Il n'existe présentement aucune classe politique haïtienne. Avant de constituer un État, il faut une classe politique qui détermine des normes. Mais une classe politique ne peut prendre forme sans que n'existe une opinion politique. La population doit pouvoir exprimer ses volontés, que les gens puissent dire : « ça c'est désirable, ça c'est acceptable.⁸³⁶

3.2.3 L'incapacité sociale

Le social au sens large ou le social- historique concerne l'articulation ou la structuration d'une société spécifique dans la temporalité. Cependant au sens strict, on peut aborder le social comme champ public social ou espace d'offre et de demande de ressources, possibilités, opportunités ou biens publics sociaux. Dans ce

sens, il s'agit du « participable social, et des conditions, voies, moyens assurant à chacun l'accès à ce participable. »⁸³⁷ En permettant ou en empêchant l'accès au participable social, les autres conditionnent ce qu'on peut être ou ne pas être et ce qu'on peut faire et ne pas faire⁸³⁸ puisque l'individu se réalise fondamentalement dans la dimension publique du social. De fait « le social représente non un moyen, mais une médiation entre l'individuel et le politique, de telle sorte que l'essentiel de la dimension publique (communale) de l'individu ne se réalise pas dans la dimension politique de l'État mais dans la dimension publique du social.⁸³⁹ » L'accès au participable social à la base de la capacitation individuelle concerne les biens sociaux publics comme le logement, « l'éducation, la santé, la sécurité sociale, les conditions de travail, les conditions de vie des familles, les conditions de vie des femmes.⁸⁴⁰ »

Les données de l'institutionnalisation de l'inégalité sociale au pays sont nécessaires comme point de départ de cette investigation. À titre d'illustration, nous nous pencherons dans le champ social sur les questions de l'éducation et de la santé. En effet il y a un déficit d'offre de biens sociaux publics de la part de l'État que les actions des ONG ne peuvent compenser. Dans les faits, la grande majorité n'a pas accès aux maigres biens sociaux publics étant donné que la société haïtienne est instituée sur l'apartheid social des grandes majorités du pays depuis la mort de Christophe en 1820.⁸⁴¹

Le système éducatif reflète l'incapacité de l'État de répondre à la demande d'éducation de la part du public. En effet l'offre scolaire est privée à 70%⁸⁴². C'est surtout le secteur privé c'est-à-dire les écoles religieuses et laïques qui fait augmenter l'offre de l'éducation en Haïti comme on l'observe au niveau du primaire où l'effectif total des élèves se répartit ainsi : « les établissements protestants (36% du total d'élèves), les établissements catholiques (31 %) et les écoles laïques (33 %).⁸⁴³ »

Malgré les efforts déployés depuis 1980 pour généraliser l'éducation à l'ensemble des couches de la population, l'investissement public dans l'éducation est très faible. Le système éducatif haïtien demeure un système éducatif inégalitaire dans une société inégalitaire qui renforce l'« inégalité d'opportunité en matière d'accès à l'éducation.⁸⁴⁴ » Ce sont les parents qui constituent les sources majeures de financement de l'éducation soit 3,2% du PIB, suivi de l'État 2% du PIB et de la communauté internationale 1% du PIB d'APD.⁸⁴⁵ On comprend dès lors pourquoi l'accès à l'éducation et le choix des écoles sont déterminés en partie par les contraintes financières des ménages. La qualité de l'éducation étant liée à la capacité de financement des familles, il s'ensuit que les enfants des familles pauvres sont scolarisés dans les « écoles pauvres » en professeurs, matériel, qualité, etc.⁸⁴⁶ Pour Rodolph Trouillot, il est clair que le « manque de capital humain en Haïti vient aussi de l'échec de l'État à bâtir un système éducatif qui ne discrimine pas les masses. Ce manquement a dans le passé influencé la demande de façon cumulative. Le manque de moyens lucratifs a découragé le besoin d'éducation, et le faible taux de demande en matière d'éducation a découragé la volonté de développer l'éducation. D'où le manque de volonté de dirigeants haïtiens prédateurs d'investir dans des activités pouvant augmenter la productivité des Haïtiens.⁸⁴⁷ »

Enfin, le sort des enfants issus du milieu rural qui ne peuvent accéder à l'éducation est la domesticité dans les grandes villes. 8,2 % de la population infantile âgée entre 5 et sept ans travaille comme domestique en ville.⁸⁴⁸ Il est indéniable que le système éducatif haïtien est exclusif et qu'il est incapable de garantir l'accès à une éducation de qualité⁸⁴⁹ à la grande majorité. Sans une plus grande capacité institutionnelle de l'État, on ne dépassera pas dans un avenir proche cette inégalité d'accès aux possibilités éducatives ou ce déni de capacitation éducative à la grande majorité du pays.

La situation n'est pas meilleure quant à l'accès aux services de santé puisque la santé comme bien social public n'est pas la priorité des pouvoirs publics. En général les soins de santé sont financés par les ménages jusqu'à hauteur de 48%, par la coopération externe à 21 % et par l'État haïtien 11 %⁸⁵⁰. Il arrive que les dépenses publiques de santé ont baissé de 3,3% du PIB durant la période de 1997- 1980. Avec l'augmentation du coût des services de santé de 17,6%, les familles à faibles revenus ne peuvent plus honorer les frais d'hospitalisation.⁸⁵¹ Ceux qui ont les moyens se font soigner sans problème dans les hôpitaux privés de la capitale ou à l'extérieur.

3.2.4 L'incapacité écologique

Le drame écologique actuel d'Haïti⁸⁵² comme création social- historique exige qu'on consacre un espace au champ écologique dans l'appréhension globale de la société pauvre en Haïti. L'existence de ce drame écologique nous impose de reconnaître l'histoire du rapport de l'individu haïtien et de la société haïtienne avec la nature et de questionner leur « rapport à la nature et au monde ».⁸⁵³ Ce drame écologique est à la fois un problème politique et social⁸⁵⁴ parce qu'il concerne le choix des valeurs et l'orientation globale de la société en Haïti. L'institution social- historique du drame écologique par la détérioration des forces naturelles et la dilapidation des ressources écologiques de la société conduisent à une impossibilité physique⁸⁵⁵ et à une incapacité physique d'offrir des possibilités de meilleure nutrition, de meilleure qualité de vie, etc aux membres de la société haïtienne puisqu'elles détruisent les conditions d'existence de ces possibilités ou «ses propres présuppositions».⁸⁵⁶

Haïti est considérée comme l'un des pays au monde le plus dégradé écologiquement avec les problèmes de déboisement, d'urbanisation anarchique et de dégradation des conditions d'assainissement de base.⁸⁵⁷ Le processus d'institution de ce drame écologique remonte aux temps de la colonisation où a commencé le pillage des ressources forestières en direction de l'Europe notamment l'acajou, le campêche⁸⁵⁸ et

le bois du Brésil.⁸⁵⁹ Cette pratique de coupe des arbres pour l'exportation a continué jusqu'à la seconde guerre mondiale⁸⁶⁰ mais l'utilisation du bois comme énergie persiste jusqu'à nos jours. La consommation d'énergie du pays est diversifiée de la façon suivante soit « 71% de bois et de charbon de bois, 20% de pétrole, 4% de bagasse et 5% d'hydroélectricité. » Cette consommation d'énergie du bois est préoccupante puisque la couverture forestière est de l'ordre de 1,4 % de la superficie totale du pays.⁸⁶¹

Le système d'offre de l'eau et du service d'assainissement est déficient au pays. Au 31 décembre 2002, le taux de couverture en eau et assainissement était « de 49,2 % pour l'approvisionnement en eau potable, un taux de 29,2% pour l'évacuation des excréta, un taux de 27% pour la collecte des déchets solides au niveau de la région de Port-au-Prince et de 46% pour les villes secondaires du pays.⁸⁶² » Quant à la responsabilité écologique face aux générations futures, elle n'est pas prise au sérieux par les différents acteurs sociaux et politiques au pays puisque la conservation de la biodiversité laisse à désirer et qu'il n'existe ni parc marin ni parc zoologique au pays.⁸⁶³

-
- ⁷⁸⁶ Pechriggl, Alice, *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres. I. Du corps à l'imaginaire civique*, Éditions L'harmattan, Paris, 2000, p. 132.
- ⁷⁸⁷ Castoriadis, Cornelius, *Une société à la dérive*, pp. 18- 19.
- ⁷⁸⁸ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, p. 312.
- ⁷⁸⁹ Castoriadis, Cornelius, *Fait et à faire*, p. 263.
- ⁷⁹⁰ Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, p. 330.
- ⁷⁹¹ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 74.
- ⁷⁹² Castoriadis, Cornelius, *Figures du pensable*, p. 272.
- ⁷⁹³ Castoriadis, Cornelius, *Sujet et vérité*, p. 430.
- ⁷⁹⁴ Castoriadis, Cornelius, *Sujet et vérité*, p. 430.
- ⁷⁹⁵ Giovanni, Caprio, « Introduction à l'histoire économique d'Haïti » in *Haiti et l'après- Duvalier, contraintes et ruptures, Tome I* p. 163.
- ⁷⁹⁶ Norel, Philippe, *Nord- Sud : les enjeux du développement*, pp. 9- 12.
- ⁷⁹⁷ Sen, Amartya, *Un nouveau développement*, p. 94.
- ⁷⁹⁸ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 182.
- ⁷⁹⁹ Castoriadis, Cornelius, *Figures du pensable*, p. 262.
- ⁸⁰⁰ Norel, Philippe, *Nord- Sud : les enjeux du développement*, pp. 9- 12.
- ⁸⁰¹ Castoriadis, Cornelius, *Fait et à faire*, p. 263.
- ⁸⁰² Castoriadis, Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, p. 112.
- ⁸⁰³ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, p. 325.
- ⁸⁰⁴ Idem.
- ⁸⁰⁵ Gramsci, Antonio, *Cahiers de Prison 10, 11, 12 et 13*, Éditions Gallimard, Paris, 1978, p. 177.
- ⁸⁰⁶ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 248.
- ⁸⁰⁷ Mauss, Marcel, *Sociologie et Anthropologie*. PUF, Paris, 1968, p. 147.
- ⁸⁰⁸ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 123.
- ⁸⁰⁹ Castoriadis, Cornelius, *Domaine de l'homme*, p. 277.
- ⁸¹⁰ Corten, André, *Diabolisation et mal politique*, p. 14.
- ⁸¹¹ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, p. 6.
- ⁸¹² Corten, André, *Diabolisation et mal politique*, p. 13.
- ⁸¹³ Ibid., p. 35.
- ⁸¹⁴ Lundhal, Mats, « Forces économiques et politiques du sous- développement haïtien » in *Hurbon, Laënnec dir, Les transitions démocratiques*, pp. 249- 250.
- ⁸¹⁵ Montas, Rémy, « La pauvreté en Haïti, situation, causes et politiques », CEPALC, 2003, p.1.
- ⁸¹⁶ Montas, Rémy, « La pauvreté en Haïti, situation, causes et politiques », p. 35.
- ⁸¹⁷ Étienne, Sauveur Pierre, *L'énigme haïtienne*, Les presses de l'université de Montréal, 2007, p. 239.
- ⁸¹⁸ Montas, Rémy, « La pauvreté en Haïti : situation, causes et politiques de sortie de crise », p. 52.
- ⁸¹⁹ PNUD- Haïti, « Politique macro-économique et pauvreté en Haïti », PAP- Haiti, 2007, p. 5.

-
- ⁸²⁰ PNUD- Haïti 2002, *Rapport national sur le développement humain*, p. 47.
- ⁸²¹ Montas, Rémy, « La pauvreté en Haïti, situation, causes et politique de sortie de crises », CEPALC, p. 52.
- ⁸²² Gaillard- Pouchet, Gusti- Klara, *La corruption en Haïti. Esquisse historique de 1804- 2004*, pp. 29-30.
- ⁸²³ PNUD- Haïti 2006, *Politique macro- économique et pauvreté en Haïti*, p. 56.
- ⁸²⁴ Ibid., p. 53.
- ⁸²⁵ Dewind, Josh, Kinley, David, *Aide à la migration, L'impact de l'assistance internationale à Haïti*, Les Éditions du CIDIHCA, Montréal, 1988.
- ⁸²⁶ Ibid. p. 8.
- ⁸²⁷ Ibid. p. 9- 10.
- ⁸²⁸ Ibid., p. 41.
- ⁸²⁹ Rosenthal, Gert, « Haïti : questions relatives au développement à court et long terme », CEPALC, 2005, p. 2.
- ⁸³⁰ Gouvernement du Canada, *Énoncé de politique internationale du Canada*. Défense, 2005, p. 5.
- ⁸³¹ Rosenthal, Gert, « Haïti : questions relatives au développement à court et long terme », p. 6.
- ⁸³² Hurbon, Laënnec, « Haïti entre la guerre froide et le nouvel ordre mondial » in Hurbon, Laënnec dir, *Les transitions démocratiques*, p. 166.
- ⁸³³ Hurbon, Laënnec, « Haïti, entre la guerre froide et le nouvel ordre mondial », p. 165.
- ⁸³⁴ Lundhal, Mats, « Forces économiques et politiques du sous- développement haïtien », p. 253.
- ⁸³⁵ PNUD-Haïti 2002, « » p. 47.
- ⁸³⁶ Corten, André, « Haïti, économie et politique » in *Gouverner Haïti*, FOCAL, Ottawa, 1997, pp. 37-38.
- ⁸³⁷ Castoriadis, Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe I*, p. 366.
- ⁸³⁸ Gonzalez, Antonio, *La estructura de la praxis*, p. 96.
- ⁸³⁹ Ellacuria, Ignacio, *Escritos teológicos II*, p. 281.
- ⁸⁴⁰ PNUD- Haïti, *La bonne gouvernance*, p. 10.
- ⁸⁴¹ Trouillot, Rodolph Michel, « démocratie et société civile », p. 229 -230 in *Les transitions démocratiques*.
- ⁸⁴² PNUD 2006, *Politique macro-économique et pauvreté en Haïti*, p. 97.
- ⁸⁴³ PNUD 2002, *Rapport national sur le développement humain*, p. 48.
- ⁸⁴⁴ PNUD2005, *Éducation et pauvreté en Haïti*, p. 54.
- ⁸⁴⁵ PNUD 2002, *Rapport national sur le développement humain 2002*, p. 49.
- ⁸⁴⁶ PNUD 2005, *Éducation et pauvreté en Haïti*, p. 10.
- ⁸⁴⁷ Lundhal, Mats, « Forces économiques et politiques du sous- développement haïtien » in Hurbon, Laënnec dir, *Les transitions démocratiques*, pp. 249- 250.
- ⁸⁴⁸ PNUD 2002 et co, *Les fondements de la pratique de la domesticité des enfants en Haïti*, p. 8.
- ⁸⁴⁹ PNUD 2006, *Politique macro-économique et pauvreté en Haïti*, p. 95.
- ⁸⁵⁰ PNUD 2006, *Politique macro-économique et pauvreté en Haïti*, p. 102.
- ⁸⁵¹ Idem.
- ⁸⁵² Allusion à l'article de Roger Michel publié le 16 Avril 2006 sur le site web d'Altepresse.
- ⁸⁵³ Castoriadis, Cornelius, *De l'écologie à l'autonomie*, pp. 38- 39.
- ⁸⁵⁴ Idem.
- ⁸⁵⁵ Castoriadis, Cornelius, *Une société à la dérive*, p. 237.
- ⁸⁵⁶ Idem.
- ⁸⁵⁷ PNUD 2002, *La vulnérabilité en Haïti : chemin vers la pauvreté ?*, p. 55.
- ⁸⁵⁸ Doura, Fred, *Économie d'Haïti, dépendance, crises et développement*, p. 161.
- ⁸⁵⁹ Lundhal, Mats, « forces économiques et politiques du sous- développement » in *Les transitions démocratiques*, p. 244.

⁸⁶⁰ Idem.

⁸⁶¹ PNUD2004, *La vulnérabilité en Haïti, chemin inévitable vers la pauvreté?*, p 39.

⁸⁶² Ibid., p. 41

⁸⁶³ Ibid. p. 43.

PARTIE III.

Le processus d'institution politico-culturelle de la société pauvre haïtienne

CHAPITRE I

1. LA VIOLENCE DE L'IMAGINAIRE

On a multiplié les causes de la pauvreté et des mesures de la pauvreté sans y trouver une solution appropriée. La raison de cet échec vient du fait que « les aspects des phénomènes sociaux qui satisfont aux conditions de la théorie mathématique de la mesure ne sont pas pertinents ou ne sont pas en relation fonctionnelle avec les aspects pertinents⁸⁶⁴ ». On a toujours occulté la dimension culturelle et politique de la pauvreté et on a toujours été incapable de rendre compte du rapport entre société pauvre, culture et politique. Les rapports de pouvoir sont aussi des rapports de sens et par conséquent des rapports culturels repérables dans les discours sur l'Autre et les rapports à l'Autre dans les praxis de colonisation et de coopération internationale qui ont inventé l'esclave, le barbare, le pays sous-développé et le pays pauvre.

1.1. Le concept de violence politique dans la société-monde

L'être société de la société-monde « ce sont les institutions et les significations imaginaires sociales que ces institutions incarnent et font exister dans l'effectivité sociale.⁸⁶⁵ » Donc, la société-monde est entendue comme « l'union et la tension de la société instituante et de la société instituée.⁸⁶⁶ » Nous soutenons avec Castoriadis qu'il existe une société- monde « contradictoirement unifiée, au sein de laquelle toutes les cultures et tous les peuples sont en interaction »⁸⁶⁷ où la co-appartenance des sociétés du Nord et des sociétés du Sud à la société- monde fait partie de « l'institution propre et originale de cette société.⁸⁶⁸ » C'est ce qu'Enrique Dussel nous rappelle quand il affirme que le mur Nord/Sud « a commencé à s'édifier non dans la décennie des années 60, mais en 1492.⁸⁶⁹ » Effectivement 1492 est l'origine de la société-monde avec la conquête espagnole de l'île dénommée Hispaniola et aujourd'hui, l'Occident comme « monde social- historique, est parvenu à s'imposer à

toute la planète, c'est-à-dire à créer la première universalisation effective de l'histoire, à créer l'histoire comme effectivement universelle.⁸⁷⁰»

L'institution de la société- monde a été celle d'une hiérarchie politique et d'une inégalité de pouvoir entre les sociétés du Nord et les sociétés du Sud. Ce pouvoir n'est pas seulement «pouvoir de» mais aussi « pouvoir sur». Avoir le « pouvoir sur» c'est disposer d'un pouvoir sur « le cours, l'évolution et l'orientation centrale»⁸⁷¹ de l'Autre et disposer d'un pouvoir pour le forcer à prendre la forme concrète «décidée» par la société dominante⁸⁷², c'est-à-dire pouvoir sur l'économique, pouvoir sur le politique, pouvoir sur le social, pouvoir sur le religieux, bref pouvoir d'imposer ses imaginaires sociaux, sa vision de la réalité à l'Autre comme individu et comme société. Donc, les rapports entre ces deux types de sociétés globales inégales dans la société- monde sont à la fois des « rapports de force » et des « rapports de sens» qui exigent à la fois une élucidation de la praxis de domination comme praxis instituante/destituante. Cette praxis politique ne vise pas nécessairement «le développement de l'autonomie comme fin»⁸⁷³ et n'« utilise pas non plus « à cette fin l'autonomie comme moyen.⁸⁷⁴» C'est une praxis de domination où l'Autre et les Autres ne sont «pas visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie.⁸⁷⁵» D'où la nécessité d'une explicitation des formes de violence politique des sociétés du Nord et d'une analyse de cette praxis d'institution hétéronome de l'Autre (société et individu).

L'activité politique repose «sur le présupposé du commandement et de l'obéissance»⁸⁷⁶ et fait toujours usage de la contrainte dans ses multiples formes. Ainsi la violence comme mécanisme de contrainte a été traitée par les penseurs politiques comme Hobbes, Sorel et Schmitt qui en ont une vision positive pour son rôle dans l'institution du politique. Par contre, Weber et Elias se fixent surtout sur la monopolisation de la violence et sa légitimité. Au-delà du monopole de la violence, Bourdieu attire l'attention sur la violence symbolique. Julien Freund affirme que « la

force est inévitablement le moyen essentiel du politique»⁸⁷⁷ et que tout pouvoir politique «utilise inévitablement et normalement la force»⁸⁷⁸ comme moyen essentiel pour assurer l'ordre et la stabilité. Il entend par force «l'ensemble des moyens de pression, de coercition, de destruction et de construction que la volonté et l'intelligence politiques, fondées sur des institutions et des groupements, mettent en œuvre pour contenir d'autres forces dans le respect d'un ordre conventionnel ou bien pour briser une résistance ou menace, combattre des forces adverses ou encore trouver un compromis ou un équilibre entre les forces en présence.»⁸⁷⁹

Le concept force « est une catégorie politique fondamentale»⁸⁸⁰ dans la vision politique conçue comme jeu de rapport de forces et de « domination des uns par les autres.»⁸⁸¹ Car « le fait brutal, c'est que toute constitution et institution de la société, si elle doit s'incarner, implique la force.»⁸⁸² Castoriadis a récupéré ce concept dans la tradition politique grecque et emploie de façon indistincte les concepts de force et de violence comme moyens importants dans l'institution de la société. D'ailleurs il affirme que «le monde politique se constitue comme un monde où la force est souveraine. Et on peut d'ailleurs dire que, aussi radicale que puisse être la transformation de la société, il ne cessera jamais d'en être ainsi.»⁸⁸³

Nous partageons l'avis affirmant que « la violence est au cœur du politique»⁸⁸⁴ et proposons d'utiliser le concept « violence» en lieu et place de «force» puisqu'ils sont synonymes dans le vocabulaire castoriadisien. Est violence politique toute action ou acte exercé par un individu, un groupe, une société contre un Autre qui s'inscrit « dans un rapport de forces qu'elle influence, infléchit, voire recompose»⁸⁸⁵ en vue de porter atteinte à son intégrité psychique, physique, morale ou matérielle.⁸⁸⁶ Dans notre démarche, on ne peut comprendre le concept de violence politique sans clarifier son lien avec le politique comme pouvoir explicite« pouvant émettre des injonctions sanctionnables»⁸⁸⁷ et la politique comme « activité collective explicite se voulant lucide (réfléchie et délibérée), se donnant comme objet l'institution de la société

comme telle»⁸⁸⁸ dans la pensée de Castoriadis. «*La politique* est désormais lutte pour la transformation du rapport de la société à ses institutions; pour l'instauration d'un état de choses dans lequel l'homme social peut et veut regarder les institutions qui règlent sa vie comme ses propres créations collectives, donc peut et veut les transformer chaque fois qu'il en a le besoin ou le désir.⁸⁸⁹» À côté de ce pouvoir instituant existe *le politique* car « il y a toujours eu et il y aura toujours un pouvoir explicite, institué comme tel, avec ses dispositifs particuliers, son fonctionnement défini, les sanctions légitimes qu'il peut mettre en œuvre.⁸⁹⁰»

L'existence nécessaire de ce pouvoir résulte de « la nécessité d'instances explicitement instituées pouvant prendre des décisions sanctionnables quant à ce qui est à faire et à ne pas faire, c'est-à-dire pouvant légiférer, « exécuter », trancher des litiges et gouverner. Les deux premières fonctions peuvent être enfouies dans la régulation coutumière, les deux dernières non. Enfin et par-dessus tout, ce pouvoir explicite est le garant institué du monopole des significations légitimes dans la société considérée.⁸⁹¹»

La violence politique fait partie intrinsèque du mode d'institution de la société et c'est «ce que vise la politique au sens authentique du terme»⁸⁹², c'est-à-dire la structuration de la société par la violence instituante et destituante des significations imaginaires qui tiennent ensemble la société. Elle concerne aussi le pouvoir explicite avec ses dispositifs particuliers pour instituer le social, un ordre de sens, c'est-à-dire « l'ensemble des outils, du langage, des procédures de faire, des normes et des valeurs, etc.⁸⁹³»

1.1.1. Les formes de la violence politique : de la violence de l'imaginaire à la violence matérielle

1.1.1.1. La violence de l'imaginaire social dans la société- monde

Dans le cadre d'une considération sur la manière dont les sociétés du Nord éprouvent et instituent les autres sociétés du Sud⁸⁹⁴ dans la société- monde comme dans toute construction du monde, la force/violence a un rôle important. En effet l'expérience a montré que la force/violence dans les relations avec les autres sociétés « a toujours été reconnue- mais jamais seule, jamais nue, jamais dégagée de tout le reste.⁸⁹⁵ » La dimension de la force/violence « à la fois, centrale, mais aussi sa limite, concerne la façon dont l'institution s'impose aux individus, dont elle les fabrique en tant que sujets de la société donnée, tout en leur laissant forcément une certaine latitude dans cette conformité, qui peut leur permettre d'aller jusqu'à la contestation de l'institution.⁸⁹⁶ »

Dans les relations Nord/Sud dans la société- monde, il nous paraît intéressant de nous fixer d'abord sur la violence de l'imaginaire social comme violence politique. De fait la violence politique n'appartient qu'en partie au visible et la partie la plus importante, celle qui figure et configure les autres formes de violence est la violence de l'imaginaire social comme une violence typique dans la relation à l'autre société. Étant donné que « toute société est un système d'interprétation du monde »⁸⁹⁷, constitue « un monde de significations »⁸⁹⁸ et est particularisée « par ses institutions et ses significations propres »⁸⁹⁹ insérées dans une culture particulière, nous considérons comme violence de l'imaginaire⁹⁰⁰ ce processus d'imposition à l'Autre de son système d'interprétation du monde considéré comme supérieur.

La violence de l'imaginaire comme violence politique dans la société- monde est une question d'institution globale du sens et d'imposition d'un système de significations à

la psyché de l'Autre (individu et société). C'est dans cette même ligne que Vattimo affirme que «toute imposition d'un système de sens supérieur aux autres est une violence et un outrage.⁹⁰¹» En abordant la violence politique comme violence des significations imaginaires sociales, nous voulons inscrire le paradigme de l'imaginaire dans les relations internationales puisque les rapports de pouvoir ou rapports de force entre les sociétés sont aussi des rapports de sens ou de violence de l'imaginaire. Le type de violence qui nous intéresse est la violence politique dans les interactions avec l'autre société, c'est-à-dire la violence inter-sociétale, bref la violence dans les relations internationales. Il nous semble que la violence inter-sociétale est intrinsèquement politique puisqu'il s'agit de mécanisme d'institution social-historique par la violence politique en vue de perpétuer l'ordre du monde.

Le concept de violence de l'imaginaire est utilisé ici pour donner une unité théorique et une articulation entre les différentes formes de violence politique subie ou exercée dans la société- monde. En effet, il existe une homologie entre les formes de violence effective soit les différentes formes de violence symbolique, les différentes formes de violence physique ou matérielle, les différentes formes de violence contestataires, etc qui sont présentes dans une société à un moment donné. La violence effective est tributaire de la violence de l'imaginaire. Cette force/violence s'impose de manière directe et indirecte. Elle est d'abord une violence de l'imaginaire qui s'actualise dans les formes social- historiques de violence symbolique et de violence brute/matérielle. La violence de l'imaginaire dans une optique castoriadisienne intègre non seulement la violence symbolique mais aussi la violence matérielle. L'articulation entre ces formes de violence est une articulation de sens. Le contenu de la violence de l'imaginaire social est pluriel et lié aux différentes figures du pouvoir. Ces différentes formes de violence ou domination se matérialisent en violences économiques, violences symboliques, violences matérielles, violence sociale, violence politique et asservissement mental⁹⁰² des populations du Sud.

La violence de l'imaginaire comme violence sur l'imaginaire de l'Autre se matérialise dans la concaténation de ces trois pas subséquents : la représentation de l'Autre, l'institution des rapports à l'Autre et l'imposition des significations imaginaires.

1.1.1.1.1 La représentation de l'Autre ou la création imaginaire de l'Autre

Les sociétés du Nord ont une représentation de la société- monde, d'elles-mêmes et des autres sociétés, bâtie sur des relations de domination. À la question «comment se posent pour une société la question de l'existence d'autres humains, d'autres sociétés?»⁹⁰³ Castoriadis répond qu'un trait universel des sociétés humaines c'est que l'«Autre» est toujours constitué dans le « non- sens» et dans la dévalorisation.⁹⁰⁴ La société dominante fonde sa supériorité sur son excédent de pouvoir qui lui donne la capacité de stigmatiser l'Autre, de nier son identité, de mépriser ses capacités social-historiques et de constituer son infériorité intrinsèque et essentielle. Cette non-acceptation des institutions d'une autre société est toujours affectée d'une validité négative. Les autres humains « sont posés comme des sous-hommes ou des non-hommes »⁹⁰⁵ et les institutions des autres sociétés sont dévalorisées c'est-à-dire elles sont mauvaises, inférieures, corrompues, diaboliques.⁹⁰⁶ En général, «sous un certain rapport l'infériorité des autres n'est que l'autre face de l'affirmation indispensable pour qu'il y ait société, de la vérité propre des institutions de la société dont il s'agit.⁹⁰⁷» En effet ces représentations de l'Autre (humain et société) comme inférieur est position d'une certaine hiérarchie, d'une certaine division de la société- monde et aussi position des rapports entre les parties. Ce qu'il y a dans la représentation de l'Autre c'est « l'instauration d'une nouvelle signification opérante.⁹⁰⁸»

C'est une création imaginaire, dont ni la réalité, ni la rationalité, ni les lois du symbolisme ne peuvent rendre compte, et qui n'a pas besoin d'être explicité dans les concepts ou les représentations pour exister, qui agit dans la pratique

et le faire de la société considérée comme sens organisateur du comportement humain et des relations sociales indépendamment de son existence « pour la conscience » de cette société». ⁹⁰⁹

La représentation de l'Autre ainsi constituée «est donc projection de l'«image propre du sujet pour soi». ⁹¹⁰ Comme « position d'images ou figures, mise en image» ⁹¹¹ elle est un facteur réel de l'histoire réelle puisque c'est à partir d'elle que les sociétés du Nord font être dans la réalité les autres sociétés du Sud et qu'elles confèrent une orientation des relations avec elles. ⁹¹²

1.1.1.1.2 L'institution des rapports à l'Autre (individu et société)

La question des rapports à l'Autre (individu et société) est une institution qui ne peut surgir comme rapport « sans s'institutionnaliser aussitôt». ⁹¹³ L'institution de l'Autre (société et individu) est « surgissement d'une nouvelle signification imaginaire, d'une nouvelle façon pour la société de se vivre, de se voir et de s'agir comme articulée de façon antagonique et non symétrique, signification qui se symbolise et se sanctionne aussitôt par des règles. ⁹¹⁴ » L'institution des rapports à l'autre est l'institution des rapports de pouvoir sur l'Autre et de domination basée sur la différenciation asymétrique, de la hiérarchie, de la distinction et de la division instituées. En principe «quand une société ou une catégorie d'êtres humains domine, a un pouvoir sur d'autres», « elle établit des rapports institués avec ces autres posés comme inférieurs : rapport d'exploitation coloniale, rapport d'esclavage, de servage. ⁹¹⁵ » Ces rapports sont toujours institués parce qu'ils ont été posés «comme façons de faire universelles, symbolisées et sanctionnées. ⁹¹⁶ »

La société-monde comme « *Kosmos Koinos* » est position du monde du Nord et du monde du Sud, « position de leurs types, de leurs relations, de leur signification-les uns et les autres pris chaque fois dans des réceptacles et des référentiels institués

comme communs, qui les font être ensemble.⁹¹⁷» Le mode de «co-appartenance» du Nord et du Sud à la société-monde fait partie du mode d'institution de cette société.⁹¹⁸ Que la société- monde soit une société divisée en Nord et Sud, où le Sud est soumis à la domination du Nord est le fait social- historique d'une coexistence asymétrique et antagonique.

1.1.1.1.3 L'imposition des significations imaginaires

La création de l'Autre comme négation du « droit à l'altérité»⁹¹⁹ est aussi la négation du droit de se dire et/ ou de se signifier. L'Autre « ne se dit pas, mais est dit par quelqu'un, existe comme partie d'un autre» qui définit pour lui « et la réalité et son désir»⁹²⁰ parce qu'il dispose du « monopole de la parole légitime» ordonné par le « monopole de la signification valide. Le maître de la signification trône au dessus du maître de la violence.⁹²¹»

Les sociétés du Nord ont un «pouvoir sur les significations»⁹²² qui tiennent ensemble la société-monde. Elles disposent du pouvoir de signifier et de fixer la signification pour « qu'être et non-être, relation et non -relation, sens et non- sens, bon et mauvais sont»⁹²³ ce qu'elles disent qu'elles sont. Ces maîtres de la signification dans la société- monde exercent une puissance de séduction et une puissance de fascination sur les sociétés du Sud qualifiée de violence par Castoriadis. Ces sociétés exercent «cette autre violence exercée par la fascination, par la représentation pure et simple de cette société capitaliste qui joue le rôle de modèle universel.⁹²⁴» Cette violence de fascination ou de séduction se donne à voir « par les idées, par les « modèles» de croissance et de développement, par les structures étatiques, etc.,» qui créées par les sociétés du Nord « sont reprises aujourd'hui partout». ⁹²⁵

La force de cette puissance de séduction des imaginaires des sociétés du Nord repose sur la croyance imaginaire en la légitimité de ses significations imaginaires sociales⁹²⁶ même si c'est une « acceptation fondée sur des illusions »⁹²⁷ ou « imposée par la manipulation.⁹²⁸ » Car « la vie d'une société ne peut se fonder seulement sur un réseau d'interdits, d'injonctions négatives. Les individus ont toujours reçu de la société où ils vivaient des injonctions positives, des orientations, la représentation de fins valorisées- à la fois formulées universellement et « incarnées » de ce qui était, pour chaque époque, son « idéal collectif du Moi ». ⁹²⁹ » La violence de l'imaginaire trouve son efficacité dans la soumission et l'assujettissement des acteurs, des groupes et des sociétés qui travaillent à leur auto- destruction, auto- aliénation et à leur auto- humiliation, etc.

1.1.1.2 La violence symbolique dans la société-monde

La théorie de la violence symbolique repose, d'après nous, sur une théorie de l'imaginaire. Il y a là, à notre avis une articulation possible entre la violence de l'imaginaire dégagée de la pensée castoriadisienne et la violence symbolique élaborée par Bourdieu. En effet « les rapports profonds et obscurs entre le symbolique et l'imaginaire apparaissent aussitôt si l'on réfléchit à ce fait : l'imaginaire doit utiliser le symbolique, non seulement pour s'« exprimer », ce qui va de soi, mais pour « exister », pour passer du virtuel à quoi que ce soit de plus. ⁹³⁰ »

Dans notre contexte, la violence de l'imaginaire s'incarne et s'instrumente dans et par le système symbolique des institutions des sociétés du Nord qui « ont trouvé leur source dans l'imaginaire social. ⁹³¹ » Dans la logique castoriadisienne « les institutions ne se réduisent pas au symbolique, mais elles ne peuvent exister que dans le symbolique, elles sont impossibles en dehors d'un symbolique au second degré, elles constituent chacune son réseau symbolique. Une organisation donnée de l'économie,

un système de droit, un pouvoir institué, une religion existent socialement comme des systèmes symboliques sanctionnés.⁹³²»

La réprobation de l'usage de la force brute et les limites importantes que sont « la loi, les réactions des citoyens, la critique et le contrôle publics »⁹³³ obligent les sociétés dominantes actuelles à recourir à la violence symbolique comme « violence douce, invisible, méconnue comme telle, choisie autant que subie »⁹³⁴ et comme mode de domination dans la société-monde. La violence symbolique des sociétés du Nord par rapport aux sociétés du sud « c'est cette violence qui extorque des soumissions qui ne sont même pas perçues comme telles en s'appuyant sur des « attentes collectives », des croyances socialement inculquées. Comme la théorie de la magie, la théorie de la violence symbolique repose sur une théorie de la croyance ou, mieux, sur une théorie de la production de la croyance, du travail de socialisation nécessaire pour produire des agents dotés des schèmes de perception et d'appréciation qui leur permettront de percevoir les injonctions inscrites dans une situation ou dans un discours et de leur obéir.⁹³⁵»

[Cette violence s'institue] par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut pas ne pas accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle; ou, en d'autres termes, lorsque les schèmes qu'il met en œuvre pour se percevoir et s'apprécier, ou pour apercevoir et apprécier les dominants (élevé/bas, masculin/féminin, blanc/noir, etc), sont le produit de l'incorporation des classements, ainsi naturalisés, dont son être social est le produit.⁹³⁶

La violence symbolique s'exerce à travers les institutions d'hétéronomie qui, intériorisées par l'Autre empêche le plus possible son autonomie et rend mystifiante sa participation au pouvoir explicite dans la société-monde.

1.1.1.3 La violence physique ou matérielle dans la société-monde

Castoriadis affirme que « la Force brute, le fait brut et brutal qu'il y a de la Force et qu'elle joue un rôle important sinon décisif dans les affaires humaines, a bien entendu toujours eu une place »⁹³⁷ dans les relations politiques. La violence de l'imaginaire s'incarne aussi dans et par la violence matérielle- juridique, la violence matérielle- policière et la violence matérielle- militaire qui ne sont que violences gratuites si elles ne sont pas au service d'un imaginaire social car « aucune coercition matérielle n'a jamais pu être durablement- c'est-à-dire socialement efficace sans ce «complément de justification» ; aucune répression psychique n'a jamais joué de rôle social dans ce prolongement au grand jour, un sur-moi exclusivement inconscient n'est pas concevable. L'existence de la société a toujours supposé celle des règles de conduite, et les sanctions à ces règles n'étaient ni seulement inconscientes, ni seulement matérielles-juridiques, mais toujours aussi des sanctions sociales informelles, et des « sanctions » méta-sociales (métaphysiques, religieuses, etc, bref, imaginaires, mais cela n'en diminue en rien l'importance).⁹³⁸ »

[La violence matérielle- juridique s'impose parce que] toute société implique des règles, des lois, et donc un pouvoir pour les faire respecter et punir les violations. Vous ne pouvez pas avoir une loi et en même temps dire : il est parfaitement indifférent que cette loi soit appliquée ou violée Non : toute institution doit s'imposer, et cette imposition passe aussi par un pouvoir qui permet d'étayer telle loi, des contraintes, des sanctions.⁹³⁹

La violence matérielle c'est aussi la violence politico- militaire et policière ou l'institutionnalisation des forces brutes, matérielles comme mécanismes de domination dans la société- monde et mécanismes d'imposition de l'imaginaire social. La violence matérielle est au service de l'institution hétéronome de l'Autre (société et individu) par la matérialisation des significations imaginaires de la société dominante. En effet, «ce n'est que parmi le fracas de l'écroulement de l'édifice des significations instituées que la voix des armes peut commencer à porter. Et pour que

la violence puisse intervenir, il faut encore que la parole-l'injonction du pouvoir existant, garde son pouvoir sur les « groupes d'hommes armés». La plus puissante armée du monde ne vous protégera pas si elle ne vous est pas fidèle et le fondement ultime de la fidélité est sa croyance imaginaire en votre légitimité imaginaire.⁹⁴⁰»

1.1.1.4 La violence politique dans le rapport à l'Autre dans la société- monde

La violence politique comme mécanisme pour « amener la société à faire ce qu'elle n'aurait pas fait autrement »⁹⁴¹ ou mécanisme d'institution d'un ordre de sens est une praxis politique de domination médiatisée par le «leigen et le teukhein»⁹⁴², c'est-à-dire le représenter/dire social et le faire social institués. Ces deux modalités du faire «s'impliquent réciproquement, sont intrinsèquement inhérentes l'une à l'autre, impossibles l'une sans l'autre.⁹⁴³» L'expérience historique du rapport à l'Autre ne peut être pensée qu'en lien avec la dimension imaginaire manifestée dans les représentations et les pratiques des sociétés dominantes, dans les attitudes et les comportements des acteurs de la société dominée. Car « l'imaginaire existe comme faire/représenter social- historique »⁹⁴⁴ et les significations imaginaires centrales « conditionnent et orientent le faire et le représenter sociaux, dans et par lesquels elles continuent en s'altérant.⁹⁴⁵»

En effet l'imaginaire sous-tend une représentation du monde qui influence la manière d'être et structure la manière d'agir dans le monde social- historique. Les attitudes ont une relation avec l'opinion, la motivation adéquate, la valence (positive ou négative), la manière d'être et de voir, les croyances, la disposition à l'égard de l'Autre, bref avec le représenter social- historique qui est à la fois « représentation, désir et affect.⁹⁴⁶» En général « dans la psyché, rien n'est gratuit; la mise en relation est effectuée comme accomplissement d'une intention inconsciente. Dans la psyché, rien n'est indifférent; la mise en relation est nécessairement accompagnée d'une

charge d'affect.⁹⁴⁷» D'ailleurs «la psyché est cela même, émergence de représentations accompagnées d'un affect et insérées dans un procès intentionnel.⁹⁴⁸» Tandis que les comportements cohérents se réfèrent aux conduites, actions, activité, manière d'agir et de réagir, bref au faire social- historique. Les attitudes et les comportements ont une dimension social- historique qui ne peut être séparée de l'organisation globale de la société- monde et de ses conditions sociales et culturelles. Car une « société, quelles que soient ses contradictions et ses conflits, ne peut continuer que si elle arrive à inculquer à ses membres des motivations adéquates, les induisant à reproduire continuellement des comportements cohérents entre eux et avec la structure et le fonctionnement du système social.⁹⁴⁹» Ceci signifie que la cohérence des attitudes et des comportements social- historiques dépendent de l'imaginaire central de la période historique.

Le mouvement de l'histoire comme «poïèsis, création et genèse ontologique»⁹⁵⁰ redéploie d'une façon chaque fois différente les attitudes et comportements parce que chaque moment historique de la société- monde institue des valeurs, des motivations, des attitudes et des comportements cohérents qui lui sont propres. L'expérience historique du rapport à l'Autre ou praxis politique ne peut être pensée qu'en rapport avec la dimension imaginaire manifesté dans les attitudes et les comportements des acteurs de la société dominante et de la société dominée comme éléments de la praxis politique. La priorité accordée à la praxis politique comme « activité pratico-poïétique»⁹⁵¹ trouve sa justification dans la philosophie de la création de Castoriadis qui insiste tant sur la dimension englobante que poïétique du faire social- historique.⁹⁵² Cette praxis a été pensée par Castoriadis particulièrement en référence à l'autonomie et au changement social même si une bonne partie de ses écrits tournent autour de l'institution de la société bureaucratique incarnée dans les structures de domination économique, sociale, politico-militaire, etc, de la société russe. Au cœur de ces conditions réelles d'hétéronomie établie par des praxis individuelles et collectives, il a recherché la créativité des masses, les germes de l'avenir, la volonté

et les praxis d'autonomie. Donc, c'est dans la réalité cahoteuse social- historique, lieu de praxis social-historique embrassant tant le faire visant « le développement de l'autonomie de l'autre ou des autres »⁹⁵³ que le faire visant leur hétéronomie, que nous devons penser les praxis d'autonomie/de création social- historique comme ce qui dans le système institué joue contre lui ou le remet en cause. Cette priorité accordée à la praxis trouve sa justification dans la philosophie de la création de Castoriadis qui insiste tant sur la dimension englobante que poïétique du faire social-historique.⁹⁵⁴

1.2. Les figures de l'Autre et les actions des acteurs des sociétés dominantes

Castoriadis a souligné que « la relation à l'Autre ou à l'Altérité »⁹⁵⁵ est un « immense domaine de recherche, qui commence à peine à être défrichée. »⁹⁵⁶ Dominique Schnapper représente l'un de ces chercheurs qui a déblayé ce terrain dans son livre « *La relation à l'Autre* »⁹⁵⁷ en approfondissant les expériences françaises, américaines, anglaises et allemandes quant au traitement des étrangers et immigrants sur le sol national. Abdemalek Sayad, l'auteur de « *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité* »⁹⁵⁸ est un autre chercheur qui, à partir de l'expérience des Algériens en France, questionne et réfléchit sur la condition de l'Autre comme étranger et comme immigré dans les anciennes métropoles. Ces deux chercheurs ont défriché la question de l'altérité dans une perspective nationale, c'est-à-dire du rapport à l'Autre interne. Nous voulons nous pencher surtout sur les relations inter-sociétales dans la société-monde, c'est-à-dire du rapport à l'Autre externe, l'altérité externe sans négliger son influence sur les rapports à l'Autre interne. Notre élucidation essaie de saisir la question du rapport à l'autre ou la question de l'altérité dans le processus d'institution de la société pauvre en Haïti. Elle s'oriente vers le dégagement des significations imaginaires des modes d'interaction entre Haïti et certaines sociétés du Nord dans la société- monde.

En questionnant cette expérience historique et en nous inspirant du travail de Schnapper, nous avons identifié cinq représentations élémentaires⁹⁵⁹ de l'Autre créées par les sociétés dominantes dans la société- monde. Les travaux de Castoriadis, de Patrik Michel⁹⁶⁰ et de George Balandier⁹⁶¹ nous ont permis par contre de débusquer quatre attitudes/comportements des acteurs des sociétés dominées. Face aux représentations et aux pratiques des acteurs des sociétés dominantes correspondent les attitudes d'adhésion passive et active et de contestation passive et active des acteurs des sociétés dominées.

La représentation de l'Autre relève de l'imaginaire social- historique qui remplit une triple fonction. Tout d'abord il structure « les représentations du monde en général.⁹⁶²» Ensuite il désigne « les finalités de l'action»⁹⁶³ et impose « ce qui est à faire et à ne pas faire, ce qui est bon à faire et ce qui n'est pas bon à faire.⁹⁶⁴» Enfin il établit « les types d'affects caractéristiques d'une société». ⁹⁶⁵ Il en est ainsi parce que

Ce qui est présenté doit être valué d'une manière ou d'une autre, positivement ou négativement, il est affecté d'une valeur (bon ou mauvais, aliment ou poison, etc), devient donc support (ou corrélat) d'un affect positif ou négatif (à la limite neutre). Et cette évaluation- ou cet affect- guide désormais l'intention (le « désir ») conduisant, éventuellement, à une action correspondante (de rapprochement ou d'évitement).⁹⁶⁶

Les représentations, les intentions et les affects sont institués social- historiquement et par conséquent culturellement. En général « l'instauration de ces trois dimensions- représentations, finalités, affects, va de pair chaque fois avec leur concrétisation par toutes sortes d'institutions particulières, médiatrices.⁹⁶⁷» Il faut clarifier que la «représentation ne peut être ni « objective », ni « transparente »- ce seraient là des contradictions dans les termes. Elle ne peut pas être « objective » puisqu'elle est représentation par et pour quelqu'un, donc nécessairement « ajustée », pour dire le

moins, aux finalités de quelqu'un ; ni « transparente » puisque la manière d'être de ce quelqu'un est partie prenante de la constitution de la représentation.⁹⁶⁸»

1.3. Les attitudes/comportements des acteurs dans les sociétés dominées

Castoriadis pense qu'il faut éliminer de nos esprits la vieille mentalité de gauche qui veut que les choses ne changent pas à cause de la domination, de la répression et de la manipulation parce que cette façon de penser enlève aux gens leur part de responsabilité et les croupit dans la passivité. Les gens participent d'une façon ou d'une autre à la perpétuation du système par leurs attitudes et leurs comportements. D'après lui, cette idée «est totalement fausse et, ce qui est encore plus grave, elle est pernicieuse par ce qu'elle masque la profondeur du problème social et politique⁹⁶⁹».

[La vérité élémentaire c'est que] le système tient parce qu'il réussit à créer l'adhésion des gens à ce qui est. Il réussit à créer, tant bien que mal, pour la majorité des gens et pendant la grande majorité des moments de leur vie, leur adhésion au mode de vie effectif, institué, concret de cette société. C'est de cette constatation fondamentale que l'on doit partir, si l'on veut avoir une activité qui ne soit pas futile et vaine. Cette adhésion est, certes, contradictoire : elle va de pair avec les moments de révolte contre le système. Mais c'est une adhésion quand même, et ce n'est pas une simple passivité. Cela on peut le voir facilement autour de soi. Et du reste, si les gens n'adhéraient pas effectivement au système, tout serait par terre dans les six heures qui suivraient.⁹⁷⁰

1.3.1. L'adhésion

L'homme est un animal religieux «qui désire la croyance, la certitude d'une croyance.⁹⁷¹» Cet « élément religieux, en l'occurrence, se trouve dans le mode d'adhésion subjective à l'ensemble des croyances en question, la recherche d'une certitude au-delà de toute question et l'impénétrabilité à toute argumentation logique.⁹⁷²» En effet aucune société ne peut tenir ensemble sans des valeurs que la quasi-totalité de ses membres reconnaissent et auxquelles ils adhèrent. Elles sont à la base

de sa cohésion et de son fonctionnement. « Ce sont ces valeurs qui, constamment, orientent les motivations, les actions des gens et les rendent cohérentes au sein de la totalité sociale » et fournissent « des motivations positives, une orientation positive qui rendra les gens capables de donner un contenu à la vie sociale.⁹⁷³ » Les significations imaginaires « ne peuvent être effectives et effectivement vivantes qu'aussi longtemps qu'elles sont fortement investies et vécues par des êtres humains.⁹⁷⁴ » Nous en sommes à cette situation quand les gens des sociétés du Sud méprisent leurs propres traditions et savoir-faire pour embrasser totalement les significations imaginaires des sociétés industrialisées en vue de la croissance et du développement.

Elles finissent par croire à l'offre de solutions inaccessibles de la part des sociétés du Nord à travers les mensonges, les illusions, les propagandes, la manipulation, les mystifications. Cette fascination pour les possibilités du présent « ne peut engendrer que la répétition » et le renoncement à l'à-venir.⁹⁷⁵ Les pays sous-développés sont amenés ainsi à conformer leurs conduites et leurs motivations aux exigences de la société-monde par la manipulation qui est une partie intégrante de l'organisation de cette société.⁹⁷⁶ La manipulation demeure un instrument de la politique « puisqu'elle reste la poursuite par des couches particulières de leurs fins particulières sous le masque de l'intérêt général.⁹⁷⁷ »

L'adhésion aux significations imaginaires des sociétés industrialisées n'est pas toujours assurée par le consentement volontaire et n'est pas toujours un résultat des manipulations. Elle est parfois liée aux contraintes que sont les sanctions internationales, les conditionnements légaux, les obstacles et les blocages.

1.3.2. La contestation

La contestation atteste de la dimension du conflit dans la société et s'attaque à la société établie à travers les actions des différents groupes sociaux. Elle concerne

notamment les groupes qui résistent au système de domination et luttent pour leur émancipation et leur autonomie. Tout ceci « implique évidemment l'apparition d'un nouveau type d'être historique au plan individuel, c'est-à-dire d'un individu autonome, qui peut se demander – et aussi demander à voix haute : « Est-ce que cette loi est juste? »⁹⁷⁸ » Évidemment « la mise à distance et la critique (dans les faits et les actes) de l'institué, est la première émergence de l'autonomie, la première fêlure de l'imaginaire (institué).⁹⁷⁹ » La contestation est plurielle et peut prendre plusieurs formes. « S'il y a crise c'est que les gens ne se soumettent pas passivement à l'organisation existante de la société, mais réagissent et luttent contre elle de nombreuses manières. Et tout aussi important, cette réaction, cette lutte des gens, contiennent les germes du nouveau. Elles produisent nécessairement de nouvelles formes de vie et de relations sociales.⁹⁸⁰ » La contestation suppose qu'une partie de la communauté entre dans une phase d'activité instituante et que « l'imaginaire social se met au travail et s'attaque explicitement à la transformation des institutions existantes »⁹⁸¹ en se représentant « quelque chose qui n'est pas » et en voulant « autre chose que la simple répétition ». ⁹⁸²

La contestation ne peut se cantonner dans le simple désir de changement, désir d'autonomie, désir de liberté mais « il ne suffit pas de le désirer, il faut le faire, c'est-à-dire mettre avant une volonté, et mettre en œuvre une praxis; une praxis réflexive et délibérée qui permet de réaliser cette liberté en tant que possibilité incarnée pour autant qu'on le désire. »⁹⁸³

Les luttes des divers groupes sociaux manifestent cette volonté d'autonomie et de changement.

[Elles contiennent] les germes du nouveau » mais « le nouveau ne prévaudra pas automatiquement. Son émergence s'appuiera sur les actions des gens dans la société, sur leur résistance et sur la lutte permanente et sur leur activité

souvent non consciente. Mais le nouveau ne se complétera pas, ne pourra pas s'établir comme un nouveau système social, comme un type nouveau de vie sociale, s'il ne devient pas, à une certaine étape, l'objet d'une activité consciente, d'une action consciente de la masse des gens.⁹⁸⁴

C'est par la contestation de l'institution établie de la société que se crée la nouvelle forme de société fondée sur l'égalité, la liberté et la coopération. «Dans et par l'activité de ces hommes émergent de nouvelles significations, qui s'incarnent dans de nouvelles formes d'organisations, et qui s'opposent au monde institué depuis des millénaires : le monde de l'État, de la hiérarchie, de l'inégalité, de la domination des uns par les autres.⁹⁸⁵»

1.3.3 La fuite ou le marronnage

Nous avons noté une autre attitude importante à étudier dans le cas d'Haïti, c'est la fuite ou le marronnage que nous qualifions de comportement ambigu. Le marronnage dans l'histoire d'Haïti a été clairement une attitude de contestation de la société esclavagiste. Le marronnage ou la fuite comme comportement est une stratégie pour éviter les luttes frontales et trouver des solutions individuelles aux problèmes présentés. Dans le cas d'Haïti Gérard Barthélémy s'est penché sur le marronnage comme « une réaction possible de la part d'un groupe agressé qui cherche à se protéger en disparaissant physiquement et ou symboliquement aux yeux de l'adversaire. Ce processus de création d'altérité permet d'écarter le danger en désorientant l'agresseur. Une telle mutation ne peut s'opérer qu'au nom d'un système d'anti- valeurs permettant d'échapper à la compréhension et donc à la perception de la part de l'adversaire sans chercher nullement à les modifier.⁹⁸⁶» Le marronnage peut être classé parfois comme un comportement de refus, de résistance/ou de résistance suicidaire⁹⁸⁷ et d'autres fois comme un comportement de soumission et d'adhésion. On peut l'observer au niveau économique, politique et migratoire où la masse⁹⁸⁸ qui fuit Haïti se constitue parfois en masse puissante et parfois en masse impuissante

suivant les lieux d'émigration, les conjonctures nationales et internationales. Certains voient aussi le marronnage⁹⁸⁹ comme une invention des peuples de la Caraïbe pour organiser leur survie au sein de l'oppression et une des sources de solutions à nos problèmes actuels.

Dans notre histoire il y a aussi la fuite considérée comme migration qui se rapproche aux positions de Laborit et de Hirshman. Henri Laborit s'est penché sur ce comportement social qu'il situe comme attitude intermédiaire entre la soumission et la révolte. Pour éviter des compétitions hiérarchiques, il privilégie la fuite dans l'imaginaire comme «le seul à permettre de demeurer normal par rapport à soi-même, aussi longtemps que la majorité des hommes qui se considèrent normaux tenteront sans succès de le devenir en cherchant à établir leur dominance individuelle, de groupe, de classe, de nation, de blocs de nations.⁹⁹⁰» Albert Hirshman a étudié aussi ce comportement social en lien avec l'économie politique. Cependant il a contemplé son application au niveau organisationnel et surtout des trois types de migration dans le monde moderne: exode rural, migration des villes vers les banlieues, migration internationale⁹⁹¹.

La migration peut être interprétée différemment comme le rejet d'une part de la forme social-historique instituée au pays et d'autre par l'adhésion aux valeurs véhiculées par la coopération internationale. Ce qui est clair, la migration vers les pays du Nord contribue à un écrémage⁹⁹² des meilleures ressources humaines du pays et aggrave davantage la situation du pays d'origine.

-
- ⁸⁶⁴ Castoriadis, Cornélius, *Les Carrefours du Labyrinthe*, p. 264.
- ⁸⁶⁵ Castoriadis, Cornélius, *La montée de l'insignifiance*, p. 223.
- ⁸⁶⁶ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 161.
- ⁸⁶⁷ Castoriadis, Cornélius et Co, *De l'écologie à l'autonomie*, p. 80.
- ⁸⁶⁸ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 520.
- ⁸⁶⁹ Dussel, Enrique, « Les motivations réelles de la conquête » in *Concilium* 232, 1990, pp. 55-56
- ⁸⁷⁰ Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, Éditions du Seuil, Paris, 2005, p. 83.
- ⁸⁷¹ Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 312.
- ⁸⁷² Ibid., p. 235.
- ⁸⁷³ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 113.
- ⁸⁷⁴ Idem.
- ⁸⁷⁵ Ibid., p. 112.
- ⁸⁷⁶ Freund, Julien, *L'essence du politique*, p. 717.
- ⁸⁷⁷ Idem.
- ⁸⁷⁸ Ibid., p. 706.
- ⁸⁷⁹ Ibid., p. 713.
- ⁸⁸⁰ Castoriadis, Cornélius, *La cité et les lois*, p. 38.
- ⁸⁸¹ Ibid., p. 39.
- ⁸⁸² Ibid., p. 71.
- ⁸⁸³ Ibid., p. 39.
- ⁸⁸⁴ Freund, Julien, *Utopie et violence*, Éditions Marcel Rivière et cie, Paris, 1978, p. 150
- ⁸⁸⁵ Braud, Philippe, « *Violences politiques, repères et problèmes* », p. 4.
- ⁸⁸⁶ Freund, Julien, *Utopie et violence*, p. 9.
- ⁸⁸⁷ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 151.
- ⁸⁸⁸ Ibid., p. 156.
- ⁸⁸⁹ Castoriadis, Cornélius, *La société bureaucratique*, Tome I, p. 54.
- ⁸⁹⁰ Castoriadis, Cornélius, *La montée de l'insignifiance*, p. 224.
- ⁸⁹¹ Idem.
- ⁸⁹² Castoriadis, Cornélius, *Sur le contenu du socialisme*, p. 17.
- ⁸⁹³ Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, p. 67.
- ⁸⁹⁴ Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 38.
- ⁸⁹⁵ Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 248.
- ⁸⁹⁶ Castoriadis, Cornélius, *La cité et les lois*, p. 70.
- ⁸⁹⁷ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 281.
- ⁸⁹⁸ Castoriadis, Cornélius, *Sujet et vérité*, p. 229.
- ⁸⁹⁹ Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 291.
- ⁹⁰⁰ Beaucage, Pierre et Martin, Hébert (dir), *Images et langages de la violence en Amérique Latine*, Les presses de l'Université Laval, Québec, 2008. Les imaginaires de la violence sont amplement traités dans différents cahiers du GRIPAL. Nous les considérons comme des imaginaires périphériques d'un imaginaire social central. Nous mettons l'accent dans l'imposition de cet imaginaire et c'est pourquoi nous parlons plutôt de violence de l'imaginaire que de l'imaginaire de la violence.
- ⁹⁰¹ Vattimo, Gianni, *Éthique de l'interprétation*, Éditions la découverte, Paris, 1991, p. 154.
- ⁹⁰² Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 218.

-
- 903 Castoriadis, Cornélius, *Sujet et vérité*, p. 221.
 904 Idem.
 905 Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 39.
 906 Ibid., p. 38.
 907 Castoriadis, Cornélius, *Sujet et vérité*, p. 223.
 908 Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 213.
 909 Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 213.
 910 Ibid. p. 444.
 911 Ibid., p. 478.
 912 Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, pp. 245- 247.
 913 Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 186.
 914 Ibid., p. 233.
 915 Castoriadis, Cornélius, *Sujet et vérité*, p. 230.
 916 Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p.186.
 917 Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 534.
 918 Ibid., p. 520.
 919 Castoriadis, Cornélius, *Écologie et autonomie*, p. 82.
 920 Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 152.
 921 Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 151.
 922 Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 449.
 923 Idem.
 924 Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, p. 85.
 925 Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 191.
 926 Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 151.
 927 Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 107.
 928 Idem.
 929 Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 145.
 930 Ibid., p. 190.
 931 Ibid., p. 197.
 932 Ibid., p. 174.
 933 Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 254.
 934 Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, p. 219.
 935 Bourdieu, Pierre, *Raisons pratiques*, 1994, p. 188.
 936 Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*, p. 41.
 937 Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 247.
 938 Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 145.
 939 Castoriadis, Cornélius, *La cité et les lois*, p. 70.
 940 Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 151.
 941 Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 311.
 942 Cornelius, Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, p. 367.
 943 Ibid., p. 533.
 944 Ibid., p. 367.
 945 Ibid., p. 526.
 946 Castoriadis, Cornélius, *Post- scriptum sur l'insignifiance*, p. 145.
 947 Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 427.
 948 Ibid., p. 412.
 949 Castoriadis, Cornélius, *Capitalisme et révolution*, Tome II, pp. 135-136.
 950 Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 8.
 951 Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 55.
 952 Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 8.

-
- ⁹⁵³ Ibid., p. 112.
- ⁹⁵⁴ Ibid., p. 8.
- ⁹⁵⁵ Castoriadis, Cornélius, *De l'écologie à l'autonomie*, p. 29.
- ⁹⁵⁶ Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 38.
- ⁹⁵⁷ Schnapper, Dominique, *La relation à l'autre*, Éditions Gallimard, Paris, 1998.
- ⁹⁵⁸ Sayad, Abdelmalek, Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Éditions Raisons d'agir, Paris, 2006.
- ⁹⁵⁹ Ibid., p. 35.
- ⁹⁶⁰ Michel, Patrick, *La société retrouvée*, Éditions Fayard, Paris, 1988.
- ⁹⁶¹ Balandier, George, *Sens et puissance*, PUF, 2^{ème} édition, Paris, 1981.
- ⁹⁶² Castoriadis, Cornélius, *La montée de l'insignifiance*, pp. 127-128
- ⁹⁶³ Idem.
- ⁹⁶⁴ Idem.
- ⁹⁶⁵ Idem.
- ⁹⁶⁶ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 245.
- ⁹⁶⁷ Castoriadis, Cornélius, *La montée de l'insignifiance*, p. 128.
- ⁹⁶⁸ Idem.
- ⁹⁶⁹ Castoriadis, Cornélius, *De l'écologie à l'autonomie*, pp. 25-26
- ⁹⁷⁰ Idem.
- ⁹⁷¹ Castoriadis, Cornélius, *Post-scriptum sur l'insignifiance*, pp. 30-31
- ⁹⁷² Castoriadis, Cornélius, *Capitalisme moderne et révolution*, tome II, p. 238.
- ⁹⁷³ Ibid., p. 295.
- ⁹⁷⁴ Castoriadis, Cornélius, *Figures du pensable*, p. 133.
- ⁹⁷⁵ Ibid., p. 144.
- ⁹⁷⁶ Castoriadis, Cornélius, *Capitalisme moderne et révolution*, tome II, p. 138.
- ⁹⁷⁷ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 94.
- ⁹⁷⁸ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 294.
- ⁹⁷⁹ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 235.
- ⁹⁸⁰ Castoriadis, Cornélius, *Capitalisme moderne et révolution*, tome II, p. 313.
- ⁹⁸¹ Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, p. 177.
- ⁹⁸² Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 120
- ⁹⁸³ Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, p. 275.
- ⁹⁸⁴ Castoriadis, Cornélius, *capitalisme moderne et révolution*, p. 316.
- ⁹⁸⁵ Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, p. 144.
- ⁹⁸⁶ Barthélémy, Gérard, « réflexion à propos de la «mondialisation de la culture» en Haïti» p. 180 in Houtart, François et Rémy, Anselme, *Haïti et la mondialisation de la culture*, Éditions l'harmattan, Paris, 2000.
- ⁹⁸⁷ Corten, André, « L'armée céleste en Haïti : une stratégie de marronnage?» in Latouche, Serge et alii, (dir) *Les raisons de la ruse : une perspective anthropologique et psychanalytique*, Paris, La Découverte, MAUSS, 2004, pp. 233- 248.
- ⁹⁸⁸ Canetti, Elias, *Masse et puissance*, Éditions Gallimard, Paris, 1986.
- ⁹⁸⁹ Casimir, Jean, *Haiti Chérie, Ayiti Toma*, Imprimerie Lakay , Port- au-Prince, Haïti, 2000, p. 127-128.
- ⁹⁹⁰ Laborit, Henri, *Éloge de la fuite*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1976, p. 17.
- ⁹⁹¹ Hirshman, Albert, *Vers une économie politique élargie*, pp 58- 74.
- ⁹⁹² Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p. 22.

CHAPITRE II

2. L'IMAGINAIRE COLONIAL ET LA SOCIÉTÉ-MONDE COLONIALE

Cette étude sur « l'invention d'Haïti comme société pauvre » s'inscrit dès le départ dans le contexte de la société-monde qui est à la fois un fait et une représentation spatio-temporelle du monde. Fernand Braudel⁹⁹³ et Wallerstein⁹⁹⁴ ont développé la théorie du capitalisme comme économie-monde et alimenté une réflexion sur le système-monde. Cependant la cohérence de notre approche nous oblige à regarder du côté de Castoriadis et adopter le concept de société-monde inspiré de la théorie des *systèmes-monde*⁹⁹⁵ de Wallerstein comme cadre planétaire de notre recherche.

Dans notre investigation, nous procédons à des coupes historiques pour faire ressortir le rôle des représentations et des pratiques des acteurs internationaux dans l'institution et la configuration d'Hispaniola/St Domingue/Haïti. La première étape de ce processus d'unification du monde correspond au temps imaginaire et à l'espace imaginaire qui débutent à la fin du XVe siècle et se terminent avec la période de la décolonisation vers la deuxième moitié du XXe siècle. Suivant le temps et l'espace identitaires, Haïti ne sied pas totalement dans cette classification puisqu'elle a proclamé son indépendance en 1804 cependant la société-monde a été configurée jusqu'au début des années 60 par l'imaginaire colonial.

La manière d'être et de se manifester du pouvoir change avec le mode d'institution de la société étant donné que la question de l'institution⁹⁹⁶ est l'essence « du politique »⁹⁹⁷/pouvoir institué ou explicite et de « la politique »⁹⁹⁸/pouvoir instituant. Avec l'émergence du rapport Maître/esclave ou rapport de domination et de subordination, émerge aussi un nouveau type de pouvoir, le pouvoir colonial. Seuls ceux qui « ont le pouvoir » et disposent des moyens effectifs fondant l'exercice du pouvoir, « disposent du pouvoir » pour faire, faire faire, défaire, faire croire, ne pas faire ou omettre de faire. On ne peut comprendre la création social-historique du

sauvage, de l'esclave et du barbare comme nouveau type anthropologique sans « regarder de près les bases matérielles que s'est construites le pouvoir dans cette société et qui incarne sa dynamique et ses visées⁹⁹⁹ » Castoriadis nous rappelle qu'à chaque type de société correspond un type anthropologique dont l'existence est indispensable pour que la société fonctionne et continue. « C'est le versant subjectif de l'institution de la société, telle que celle-ci s'incarne dans la fabrication sociale d'individus qui en sont les seuls porteurs concrets.¹⁰⁰⁰ »

L'analyse de la praxis coloniale comme représentation de l'Autre et pratique du rapport de l'Occident à l'Autre (individu et société) est effectuée à partir des discours des principaux acteurs: discours de l'église romaine, discours des couronnes espagnoles et française, discours du gouvernement américain et des principaux discours juridiques représentatifs de la conjoncture. Ce chapitre vise à saisir l'imaginaire colonial à travers trois moments importants dans l'histoire d'Haïti: colonisation espagnole (1492), colonisation française (1697) néo-colonisation américaine (1915). Nous ne voulons pas reprendre ici l'histoire de ces différentes colonisations mais placer notre investigation dans une perspective historique pour rendre compte de la dynamique des relations d'Hispaniola, de St Domingue et d'Haïti avec les sociétés du Nord. Du XVe siècle au XIXe siècle, l'espace géographique qui abrite l'actuelle société haïtienne a été colonisé tour à tour par les Espagnols et les Français dans un contexte d'émergence et de compétition des puissances coloniales européennes. Et depuis le XVe siècle, la violence physique et la violence de l'imaginaire sont présentes dans les relations entre Hispaniola et les sociétés occidentales.

2.1. La première colonisation ou la colonisation espagnole

Le point de départ de notre analyse est la conquête espagnole puisque le processus de représentation de l'Autre différent et inférieur dans cette aire géographique et l'institution de la différenciation/distinction pour légitimer l'inégalité et justifier les rapports de domination a commencé avec la découverte d'Hispaniola en 1492. La perpétuation de ce statut inférieur (individu et société) dans la société-monde est une expression de la stabilité des rapports de pouvoir favorables aux sociétés dominantes et du statut permanent de subordination de cette aire depuis des siècles.¹⁰⁰¹

La colonisation comme pratique du rapport de l'Occident à l'Autre s'ouvre à Hispaniola avec la conquête espagnole du nouveau monde qui s'est appuyée sur « le cadre planétaire que lui offrait la Monarchie catholique ». ¹⁰⁰² De fait, l'Espagne et le Portugal ont été la première région européenne à connaître l'expérience originale de faire de l'Autre un dominé sur le contrôle du conquistador- à faire l'expérience de la domination du Centre sur une périphérie. ¹⁰⁰³ » La conquête est un processus militaire et guerrier où le conquistador « est le premier homme moderne actif, pratique, qui impose son individualité violente à d'autres personnes, à l'Autre ». ¹⁰⁰⁴

Cette découverte et conquête de l'île Hispaniola (Haïti et République Dominicaine) constituent non seulement un moment inaugurateur de l'histoire de l'île mais aussi un pan de l'histoire universelle, car elles représentent l'intégration violente, forcée et asymétrique de l'île Hispaniola à la société-monde, c'est-à-dire une intégration par l'assujettissement et la destruction. ¹⁰⁰⁵

Ce qui est clair déjà, c'est que l'île d'Hispaniola sert de promontoire à toutes les autres étapes de la conquête du Nouveau Monde, et en même temps de laboratoire à la construction de la modernité européenne. Plus exactement, depuis Hispaniola s'opère la centralisation européenne avec le reste du monde en périphérie. ¹⁰⁰⁶

En effet, la conquête d'Hispaniola marque le début de l'ouverture de l'Amérique au reste du monde. Elle est donc le lieu symbolique du démarrage de la société-monde qui s'est érigée sous le signe du pillage des métaux précieux et des matières premières des colonies.

La découverte marque ainsi le démarrage de l'occidentalisation du monde, c'est-à-dire de la diffusion, jusque dans les moindres recoins du globe, des modes de vie et de façon de penser apparus en Europe occidentale..... L'Europe moderne n'est peut être pas née en Amérique. Mais l'expérience américaine envisagée sous le triple volet de la découverte, de la conquête et de la colonisation du Nouveau monde en constitue une étape fondatrice.¹⁰⁰⁷

Avec la découverte du Nouveau Monde, l'humanité s'est engagée dans un processus d'unification du monde sous la commande de l'Occident. Cette interaction entre l'Europe et l'Amérique comme « rencontre des imaginaires »¹⁰⁰⁸ est aussi le début de l'érection du mur entre le Nord et le Sud¹⁰⁰⁹. Toutes les pratiques de la conquête autant que les créations social- historiques¹⁰¹⁰ des principaux acteurs de cette aventure conservent un lien étroit avec leur représentation de la société indienne et des indiens d'Hispaniola. En effet le comportement des Espagnols envers les Indiens a été conditionné à l' « idée selon laquelle ces derniers leur sont inférieurs, autrement dit, qu'ils sont à mi- chemin entre les hommes et les animaux. Sans cette prémisse essentielle, la destruction n'aurait pas pu avoir lieu.¹⁰¹¹ »

Avec la conquête du Nouveau Monde et la reconquête du royaume de Grenade par les chrétiens en 1492, l'Espagne marque la naissance de l'Occident moderne « sous le double signe d'une appropriation et d'une exclusion »¹⁰¹² Ces deux événements sont à la base des mythes fondateurs de l'Europe grâce «à ses humanistes qui lui fabriquent un passé largement imaginaire et décident de quoi sont faits ses héritage, l'Europe nouvelle s'invente des frontières au-delà desquelles est rejeté tout ce qui est supposé n'être ni gréco-romain ni chrétien.»¹⁰¹³ La reconquête de la Grenade fait du

catholicisme non seulement « le seul ciment de l'unité espagnole »¹⁰¹⁴ mais aussi de son identité. Car « désormais, l'étonnante diversité culturelle et linguistique de l'Espagne devait se plier à ce qui tenait lieu d'identité nationale, le catholicisme triomphant. »¹⁰¹⁵

Suivant la vision de la chrétienté d'avant la réforme, le catholicisme était vu comme un des fondements de l'unité européenne et de son identité. L'Occident se représente comme un continent chrétien peuplé d'une race supérieure, prudente et rationnelle ayant le droit de dominer les autres peuples et le devoir de les civiliser. « La chrétienté, la race. Voilà la double appartenance qui sert de légitimation à la conquête de l'Amérique.¹⁰¹⁶ » Tandis que Pour Edgar Morin 1492 est la date de naissance symbolique de la mondialisation¹⁰¹⁷, cette date représente pour Enrique Dussel « l'origine d'un mythe de violence sacrificielle très particulier et, en même temps, comme processus d'occultation du non-européen.¹⁰¹⁸ » Dans cette ligne, l'expansion de l'empire espagnol et l'expansion de la chrétienté reflètent une même volonté de « diffusion, jusque dans les moindres recoins du globe, des modes de vie et de façons de penser apparus en Europe occidentale.¹⁰¹⁹ »

La conquête s'est matérialisée à travers les mécanismes que sont la guerre et l'évangélisation, la violence dure et la violence douce. Soumettre les Indiens à la Couronne et les évangéliser étaient les deux facettes de la conquête. La rencontre des Espagnols avec les premiers habitants de l'île en 1492 marque le début de l'intégration asymétrique des pays du Sud dans la société-monde. Les Indiens antillais furent violentés et humiliés pour être dominés, contrôlés et obligés de se soumettre aux valeurs des conquérants chrétiens. La domination espagnole dans l'histoire de l'île Hispaniola a été une expérience inédite et singulière que nous pouvons suivre à travers la praxis coloniale espagnole, c'est-à-dire à travers les représentations et les pratiques coloniales des conquérants espagnols.

2.1.1 La représentation de l'Indien et la justification de son esclavage

La représentation de l'Indien est celle de l'Autre comme inférieur naturellement. L'Autre est différent et est approché dans une certaine *indifférence*. L'Autre est « un état imparfait de soi » et « est admis dans sa différence mais figé dans une infériorité qui ne peut qu'être définitive.¹⁰²⁰ » Cette représentation « se traduit par une forme spécifique du refus de l'Autre : la différence entre soi et l'Autre est préservée par le rejet de ce qui diffère, par l'exclusion ou, sous sa forme extrême par l'extermination.¹⁰²¹ » C'est le cas des Tainos désignés Indiens¹⁰²² qui ont été exterminés totalement sur l'île Hispaniola.

Les traces de la pratique de l'esclavage remontent aux civilisations grecques et romaines. Le philosophe grec Aristote au IV^e siècle A.C. dans *Les Politiques* nous entretient sur la question de l'esclave par nature et de l'acquisition de l'esclave comme un bien. « Car celui qui par nature ne s'appartient pas mais qui est l'homme d'un autre, celui-là est esclave par nature; et est l'homme d'un autre celui qui, tout en étant un homme, est un bien acquis, et un bien acquis c'est un instrument en vue de l'action et séparé de celui qui s'en sert.¹⁰²³ »

Au XVII^e siècle, Grotius justifie l'esclavage des Indiens par la guerre. L'Indien comme invention coloniale liée à la conquête d'Hispaniola par Christophe Colomb annule la diversité et les différences des premiers habitants de l'île sous un nom générique. Ils ne sont pas d'abord des *Arrawaks* ou des *Tainos* mais des Indiens. Sont-ils rationnels ou pas? Ont-ils une âme ou pas? Toute la controverse de Valladolid en 1550 entre Las Casas y Sepulveda visait à statuer sur l'humanité des Indiens. La différence physique/biologique entre les espagnols et les peuples originaires a servi d'étayage à la construction de l'*imaginaire de la race*. Bien que les conquérants parlent de « peuples » et de « nations », certains spécialistes de la question indienne maintiennent que le concept de race n'existait pas encore.

Cependant pour Anibal Quijano, l'idée de race naît de la rencontre entre les Indiens et les Espagnols. Donc, sur cette différence physique/biologique se fondent les relations sociales et les relations de pouvoir et de domination dans le système colonial. Les différences de races deviennent des rapports de domination à travers de multiples mécanismes. La race devient le facteur de hiérarchisation raciale/ethnique/sociale. Les relations de domination et de différenciation sont fondées sur la nature, donc éternelles et perpétuelles.

Avec la présence espagnole en Amérique, ce qui est indien devient primitif, inférieur et archaïque. Être Indien c'est être considéré comme inférieur et peu rationnel. Pour Ginès de Sepúlveda, l'être supérieur a un « droit naturel » à dominer ceux qui sont inférieurs et peu rationnels. Avec ses quatre arguments fondamentaux pour justifier la conquête il nous fournit quatre représentations de l'indien partagées par les conquérants et les partisans de la manière forte.

2.1.1.1 La représentation de l'indien et la justification juridique de son esclavage

Dans sa première argumentation sur la guerre juste, Sépulveda affirme que l'indien est « esclave par nature » et comme barbare, il est « inculte et inhumain ». C'est à l'avantage des barbares d'accepter la domination de « ceux qui sont plus prudents, plus puissants et plus parfaits qu'eux ». Suivant l'ordre et le droit naturels il convient « que la matière obéisse à la forme, le corps à l'âme, l'appétit à la raison, les brutes à l'homme, la femme au mari, le fils au père, l'imparfait au parfait, le pire au meilleur, pour le bien universel de toutes choses. Voilà l'ordre naturel dont la loi divine et éternelle ordonne l'observation constante.¹⁰²⁴»

L'utilisation du concept nation pour désigner une « communauté caractérisée par la conscience de son unité politique » ou « une origine commune »¹⁰²⁵ date du XVe

siècle. Il n'est pas étonnant qu'on se réfère aux indiens d'Hispaniola ou d'Amérique comme une nation, le hic c'est qu'on les traite de « nation barbare ». En effet la « nation barbare » est une création imaginaire étayée sur la représentation de l'Europe occidentale comme peuple chrétien, prudent et rationnel. Dans les discours théologiques ou théologico- juridiques nous rencontrons les traces de cette représentation de l'indien comme barbare et de la nation indienne comme nation barbare. L'incipit de la bulle du Pape Alexander VI parle de l'importance d'humilier les nations barbares pour les amener à la foi catholique :

Ce qui plaît par-dessus toute autre action à la Majesté divine, ce que notre cœur désire par-dessus tout est que la foi catholique et la religion chrétienne soient exaltées notamment dans notre époque, et qu'elles soient partout propagées et amplifiées, que l'on travaille au salut des âmes, que les *nations barbares* soient *humiliées* et amenées à cette sainte foi.¹⁰²⁶

Sepulveda, dans sa défense de la guerre juste, insiste sur le droit naturel des nations cultivées et humaines de dominer les nations barbares pour les amener à la vertu:

Telles sont les *nations barbares* et inhumaines, étrangères à la vie civile et aux mœurs paisibles. Et il sera toujours juste et conforme au droit naturel que ces gens soient soumis à l'empire de princes et de nations plus cultivés et humains, de façon que, grâce à la vertu de ces dernières et à la prudence de leurs lois, ils abandonnent la barbarie et se conforment à une vie plus humaine et au culte de la vertu. Et s'ils refusent cet empire, on peut le leur imposer par le moyen des armes et cette guerre sera juste ainsi que le déclare le droit naturel En conclusion : il est juste, normal et conforme à la loi naturelle que les hommes probes, intelligents, vertueux et humains dominent tous ceux qui n'ont pas ces vertus.¹⁰²⁷

La nation barbare ne se définit que par rapport à la nation européenne, civilisée, prudente, rationnelle et intelligente. Elle est une nation non- européenne, non- chrétienne et par conséquent infidèle; elle est « un manque, un vide, qui attend d'être rempli par le christianisme.¹⁰²⁸»

Dans sa deuxième justification de la guerre contre les Indiens, Sepulveda veut qu'on mette fin à « leurs pratiques criminelles contre nature » et à « leurs néfastes turpitudes et leur crime gigantesque de dévorer la chair humaine » et qu'on leur empêche « de continuer à rendre culte aux diables plutôt qu'à Dieu, provoquant ainsi au plus haut degré la colère divine avec ces rites monstrueux et l'immolation des victimes humaines.¹⁰²⁹»

Sepulveda considère que c'est le droit du plus fort et du plus puissant de protéger les innocents et les faibles, victimes de l'injustice de leurs propres frères. Il est de grande importance et c'est le devoir des Espagnols de « soustraire à une énorme injustice tous ces innocents mortels que ces barbares immolaient chaque année. Et tu prouvais que la loi divine et la loi naturelle obligent tous les hommes à châtier et à éviter s'ils le peuvent, les injustices commises envers les autres.¹⁰³⁰»

En principe, le rôle de la guerre contre les Indiens est de paver la voie pour l'évangélisation en éliminant tous les obstacles possibles :

Or la voie est désormais ouverte et sûre pour les prédicateurs et maîtres des bonnes coutumes et de la religion; et tellement sûre que non seulement ils peuvent prêcher où ils veulent la doctrine évangélique, mais que l'on a libéré les peuples barbares de la crainte de leurs princes et de leurs prêtres, de sorte qu'ils peuvent librement et impunément recevoir la religion chrétienne, tout ce qui s'y opposait ayant été éliminé dans la mesure du possible, notamment le culte des idoles et les lois très pieuses et très justes de l'empereur Constantin contre les païens et contre l'idolâtrie ayant été remises en vigueur.¹⁰³¹

Dans leur polémique, Sepulveda et Las Casas ont pensé le rapport à l'Autre et le statut de l'Autre dans le monde. Le premier a théorisé l'inégalité des cultures et affirmé l'infériorité de la culture de la société indienne. Par ce fait, il a mis en branle les mécanismes de disqualification culturelle pour nier les modes de vie, les pratiques

de la société non- occidentale et justifier ainsi par le droit naturel l'exigence de son esclavage en vue de le mettre sur « le chemin de la vérité». Le droit naturel est l'argument choisi pour justifier ce qu'on fait ou ce qu'on veut faire. Cette volonté illimitée d'emprise de la part des espagnols s'est matérialisée à travers mécanismes de la guerre et de la servitude.

C'est pour cela que les fauves sont domptés et sont assujettis à l'empire de l'homme. Pour cette raison, l'homme commande à la femme, l'adulte à l'enfant, le père au fils : c'est-à-dire que les puissants et les parfaits l'emportent sur les faibles et les plus imparfaits. Cette même situation se constate entre les hommes; puisqu'il y en a qui par nature sont seigneurs d'autres qui par nature sont serfs. Ceux qui devancent les autres par la prudence et par la raison, même s'ils ne l'emportent pas par la force physique, ceux-là sont, par nature même, les seigneurs; par contre, les paresseux, les esprits lents, même s'ils ont les forces physiques pour accomplir toutes les tâches nécessaires, sont par nature des serfs. Et cela est juste et utile qu'ils soient serfs, et nous le voyons sanctionné par la loi divine elle-même.¹⁰³²

Contrairement à la vision de Vitoria, Grotius condamne tout dépouillement d'un peuple de son «*droit de propriété*» sur la base d'un certain «*droit de découverte*» et de la diversité des mœurs de l'Autre.

Il est également inique de revendiquer pour soi, à titre de découverte, des choses qui sont occupées par un autre, quand bien même celui qui les occupe serait un homme pervers, ayant mauvais sentiments à l'égard de Dieu ou d'un esprit obtus, car la découverte n'a lieu que pour les choses qui n'appartiennent à personne.¹⁰³³

Par contre il admet la dépossession du droit de propriété des peuples comme sanction appliquée aux prisonniers de guerres. Bien que Grotius conteste le «*droit de découverte*», il consent par contre à un «*droit d'esclavage*» comme alternative à la mort des prisonniers de guerre. L'esclavage des indiens se réalise suivant la logique et les critères des prisonniers de guerre soulignés dans les écrits de Grotius. L'esclave est considéré comme un prisonnier de guerre. Toute la controverse autour de la guerre

juste ou injuste concernant les Indiens vise à sa justification juridique. Suivant Grotius on n'est pas naturellement esclave mais rien n'empêche qu'on le devienne par suite des accidents historiques comme la guerre ou la conquête d'un territoire. C'est la fortune qui impose à chacun la liberté ou l'esclavage. «Car lorsqu'on dit que la liberté appartient par la nature aux hommes ou aux peuples, cela doit être entendu du droit de nature précédant tout fait humain, et de la liberté « par exemption », non de celle qui existe « par incompatibilité »; c'est-à-dire que, naturellement, l'on n'est point esclave, mais qu'on n'a pas le droit de ne jamais le devenir : car, dans ce dernier sens, personne n'est né libre, personne esclave;»¹⁰³⁴

Cependant, suivant Grotius, il existe un droit d'esclavage qu'on a sur les prisonniers de guerre :

1. Selon la nature, c'est-à-dire, indépendamment d'un fait humain, ou dans l'état primitif de la nature, nuls hommes ne sont esclaves, comme nous l'avons dit ailleurs : c'est dans ce sens que peut être bien pris ce qui a été dit par les juriconsultes, que cet esclavage est contre la nature. Il ne répugne cependant pas à la justice naturelle, que l'esclavage ait reçu son origine d'un fait de l'homme, c'est-à-dire d'une convention ou d'un délit comme nous l'avons aussi montré ailleurs. 2. Mais par ce droit des gens dont nous traitons actuellement, l'esclavage s'étend un peu plus loin, et par rapport aux personnes, et par rapport aux effets. Car si nous regardons les personnes, ce ne sont pas seulement ceux qui se rendent ou promettent l'esclavage, qui sont réputés esclaves, mais tous ceux généralement qui sont pris, dans une guerre solennelle publique, du moment, bien entendu, qu'on les a conduits dans l'intérieur des places, comme dit Pomponius. Et un délit n'est pas exigé, mais le sort est égal pour tous, même pour ceux qui, par leur mauvaise fortune, comme nous l'avons dit, sont surpris à l'intérieur des frontières des ennemis, après que la guerre ait soudainement éclaté.¹⁰³⁵

Dans la logique de Grotius la peine de mort de l'esclave est commuée en mort sociale et juridique.

Tout cela n'a pas été introduit pour d'autre cause, par le droit des gens dont nous traitons, qu'afin que, séduits par tant d'avantages, ceux qui s'emparaient de prisonniers s'abstinssent volontiers de cette extrême rigueur qu'ils pouvaient exercer sur eux, en les tuant ou sur le champ, ou après un délai, comme nous l'avons dit auparavant. «La dénomination d'esclaves, dit Pomponius, a découlé de ceci, que les généraux ont la coutume de vendre les prisonniers, et par là de les conserver, et non de les tuer»¹⁰³⁶ « Que ces droits n'aient pas été introduits en vain par les nations, on peut en juger par l'exemple des guerres civiles, dans lesquelles nous voyons la plupart du temps que les prisonniers sont mis à mort, parce qu'ils ne pouvaient pas être réduits en esclavage.¹⁰³⁷

L'effet de ce droit d'esclavage est le droit de vie et de mort du maître sur l'esclave.

Quant aux effets de ce droit, ils sont infinis, au point que Sénèque a dit qu'il n'y a pas rien qui ne soit permis à un maître sur l'esclave. Il n'y a rien qu'on ne puisse impunément leur faire souffrir; il n'y a point d'action qu'on ne puisse leur commander, ou à laquelle on ne puisse les contraindre, de quelque manière que ce soit; au point même que la cruauté des maîtres sur les personnes soumises à l'esclavage est impunie, à moins que la loi civile n'impose une limite à cette cruauté, et ne la punisse.¹⁰³⁸

2.1.1.2 La représentation de l'Indien et la justification religieuse de son esclavage

Le requerimiento comme justification religieuse de la conquête- colonisation était l'instrument paradoxal du salut et/ou du malheur de l'Indien. C'était l'offre d'assujettissement par la violence douce ou par la violence brute. Il aboutissait « à placer l'Indien a priori dans une condition irrémédiable et de mauvaise foi¹⁰³⁹»

Le Requerimiento sert à faire de l'Indien un infidèle, au même titre que le juif. On veut pouvoir présenter la preuve de la résistance de l'Indien à la conversion. Tous les dogmes essentiels au christianisme lui étant annoncés, il doit se décider rapidement et embrasser la culture espagnole comme seule culture chrétienne. L'infidèle perd en effet tout droit, même ses droits naturels, devant le droit de l'Église et de la chrétienté. C'est par là qu'on perçoit le mieux qu'on est loin de toute la visée évangélisatrice de l'indien au

XVI^e siècle, c'est-à-dire que , si évangélisation il y a, elle se confond purement et simplement avec un régime de conquête.¹⁰⁴⁰

Le texte du requerimiento était lu aux Indiens et parfois sans interprètes. Ils ne comprenaient rien et avaient le choix entre la soumission volontaire ou la soumission par la force :

Je vous prie donc et vous somme le mieux que je puis de bien comprendre ce que je vous dis, de prendre pour le comprendre et bien en délibérer le temps qui vous semblera nécessaire, et de reconnaître l'Église comme maîtresse et souveraine de l'Univers, de reconnaître en son nom le souverain pontife appelé pape, et, au nom du pape de reconnaître le Roi et la Reine, nos seigneurs comme souverains et seigneurs et rois de ces îles et de cette terre ferme en vertu de la donation dont je vous ai parlé, et que vous consentiez à ces religieux (qui sont avec moi) de vous proclamer et prêcher ce que je viens de vous dire, et que vous ne les en empêchiez point.

Si vous le faites, vous ferez bien, vous ferez ce à quoi vous êtes tenus et obligés. Et leurs Altesses- et moi, en leurs noms vous accueillerons avec tout l'amour et toute la charité; et elles laisseront vos femmes, vos enfants et vos biens libre et sans aucune servitude, afin que vous fassiez librement d'elles et de vous-mêmes ce que vous voudrez et jugerez bon; et Leurs Altesses ne vous contraindront pas à devenir chrétiens, à moins que, ayant été informés de la vérité, vous ne vouliez vous- mêmes, à l'instar de presque tous les habitants des autres îles, vous convertir à notre sainte foi catholique. Et dans ce cas, son Altesse vous comblera de privilèges et d'exemptions, et vous octroiera de nombreuses grâces. *Si vous ne le faites pas, ou si vous allongez malicieusement les délais pour vous décider, je vous certifie qu'avec l'aide de Dieu, je vous envahirai puissamment et vous ferai la guerre* de tous côtés et de toutes les façons que je le pourrai, et vous assujettirai au joug et la l'obéissance de l'Église et de Leurs Altesses. Je vous prendrai, vous, vos femmes et vos enfants et vous réduirai à l'esclavage. En esclaves, je vous vendrai, et je disposerai de vous selon les ordres de Leurs Altesses. Je vous prendrai tous vos biens et vous ferai tout le mal, tous les dams que je pourrai, comme il convient à des vassaux qui n'obéissent pas à leur seigneur, ne veulent le recevoir, lui résistent et le contredisent.¹⁰⁴¹

Dans l'univers théocratique du Moyen-Âge, la découverte du Nouveau- monde n'a fait que renforcer la chrétienté et le pouvoir du Pape sur le monde, un pouvoir

spirituel et temporel. Le Pape était vu comme le grand souverain de l'univers qui avait plein pouvoir sur les Rois catholiques. Il est la figure d'autorité universelle et dispose du droit au « dominium mundi ». D'ailleurs, c'est grâce à ce pouvoir qu'il « a pu concéder les îles et les terres continentales au roi et à la reine d'Espagne »¹⁰⁴² parce que l'Occident considère désormais que « le globe tout entier, corps et âmes lui appartient.¹⁰⁴³ » L'Église romaine a fourni ainsi la justification à l'entreprise de la conquête et d'évangélisation de l'Amérique avec la publication de la bulle *Inter coetera* du Pape Alexandre VI en 1493 où il fit don des terres nouvellement découvertes au royaume de Castille :

Toutes les îles, toutes les terres continentales découvertes, en voie de l'être et à découvrir vers l'Occident et vers le Midi.....*nous vous les donnons, concédons et octroyons à perpétuité, à vous et aux Rois de Castille et de Léon, vos héritiers et successeurs.* Et nous vous faisons, constituons et députons, ainsi qu'à vos héritiers et successeurs, leurs maîtres avec libre, plein et absolu pouvoir, autorité et juridiction. Nous déclarons que par cette donation, concession et adjudication et il ne faut pas entendre que l'on dépossède ou que l'on puisse déposséder de quelque droit acquis quelque prince chrétien qui posséderait actuellement, jusqu'au susdit jour de Noël, ces îles ou ces terres continentales. En outre, nous vous obligeons en vertu de sainte obéissance, conformément à votre promesse et comme il convient à votre grande dévotion et royale magnanimité à envoyer sur ces terres des îles et terres fermes des hommes bons, craignant Dieu, doctes, savants, experts *pour instruire leurs naturels et leurs habitants dans la foi catholique* et leur apprendre les bonnes coutumes, et à vous occuper de avec toute la diligence nécessaire.¹⁰⁴⁴

2.1.2 Les pratiques liées aux représentations

Ce *rapport à l'Autre*, comme rapport hiérarchique de race espagnole / indienne renvoie à d'autres rapports religieux, juridiques, politiques et économiques. Et c'est à partir des représentations supérieures/inférieures que « les principes de légitimation de la conquête-colonisation sont énoncés pour plusieurs siècles : protéger la population contre ses ennemis et la christianiser.¹⁰⁴⁵ »

2.1.2.1 La pratique économique ou l'encomienda

Le titre du livre « *Dieu ou l'or des Indes occidentales* »¹⁰⁴⁶ de Gustavo Gutierrez nous donne à penser sur la véritable motivation de la conquête. Serait-ce le désir d'enrichissement ou la volonté d'étendre la chrétienté, une entreprise économique ou une entreprise d'évangélisation? Il est très difficile de départager cette question mais les récits de Las casas avancent que la motivation fondamentale de la conquête était bien la quête de biens matériels, la quête de l'or.

Si les chrétiens ont tué et détruit tant et tant d'âmes et de telle qualité, c'est seulement dans le but d'avoir de l'or, de se gonfler de richesses en très peu de temps et de s'élever à de hautes positions disproportionnées à leur personne. À cause de leur cupidité et de leur ambition insatiables, telles qu'il ne pouvait y en avoir de pires au monde, et parce que ces terres étaient heureuses et riches, et ces gens si humbles, si patients et si facilement soumis, ils n'ont eu pour eux ni respect, ni considération, ni estime. Ils les ont traités je ne dis pas comme des bêtes «*«* plutôt à Dieu qu'ils les eurent traités et considérés comme des bêtes; mais pire que des bêtes et moins que du fumier.¹⁰⁴⁷

La guerre contre les Indiens signifiait leur asservissement pour travailler d'abord dans les mines et ensuite dans l'agriculture. L'encomienda, système employé en Espagne quand on attribuait les terres des Maures aux Chrétiens fut reproduit dans les Antilles.

L'*encomienda* antillaise confine à la couronne ou aux colons les insulaires pour les astreindre à travailler dans les champs, les mines et les maisons. Appelée à devenir une institution majeure de l'Amérique Espagnole au XVI^e siècle, elle légalise et organise la pratique du *repartimiento* inaugurée par Colomb.¹⁰⁴⁸

En effet, l'encomienda « transforme les Indiens en vassaux du Roi, les regroupe dans des villages pour mieux les contrôler, les évangéliser et les mettre au travail

dans les mines d'or. L'encomienda permettait en outre de percevoir un tribut en or sur les Indiens ainsi regroupés¹⁰⁴⁹

2.1.2.2 La pratique religieuse ou la christianisation

Las Casas en rejetant l'inégalité des cultures qui cautionnait la guerre et l'esclavage des Indiens prend le contre-pied des thèses de Sepulveda et défend une autre méthode d'approche. D'après lui, toutes les cultures sont égales, les Indiens sont des hommes et « tous les hommes ont un certain degré de parenté.¹⁰⁵⁰ » Il s'est révélé un défenseur infatigable des droits des Indiens au nom des droits de la personne parce que « un des principes de la justice est que tout homme peut et doit conserver son droit. Tous les hommes ont un certain degré de parenté. Donc personne ne peut poser une embûche à son prochain.¹⁰⁵¹ » D'une part, il exige la *restitution* aux Indiens auxquels on a causé tant de dommage :

Tous les hommes qui sont responsables de ces guerres ont l'obligation, s'ils veulent assurer leur salut, de *restituer* aux païens qu'ils ont dépouillés tout ce qu'ils leur ont pris, meuble ou immeuble, à ces dédommagements de tous les torts qu'ils leur ont causés.¹⁰⁵² » D'autre part, il réclame *réparation* au nom des indiens : « Les hommes, nous l'avons dit à satiété, sont obligés de *réparer* tout dont ils ont été la cause : meurtres, rapines, dépossession : pour avoir privé les seigneurs de leur dignité, pour les avoir chassés de leur domaines,; pour leur avoir enlevé femmes et enfants; et surtout pour les avoir ainsi privés de trouver le chemin du salut.¹⁰⁵³

Cependant la religion de l'Indien considérée comme perverse, païenne, démoniaque et idolâtre devait être détruite pour être remplacée par la religion divine et européenne. Leur intégration à la société civilisée, à l'humanité dépendait de leur conversion au christianisme et leur soumission aux souverains espagnols. À partir de la nouvelle représentation de l'Indien que développe Las Casas, il trouve injuste la

guerre livrée « contre les infidèles qui n'ont jamais rien su de la foi et de l'Église, donc qui n'ont offensé en rien la dite Église.¹⁰⁵⁴»

[Ensuite il s'en prend aux méthodes des religieux qui s'empressent de châtier les Indiens] pour tout péché commis avant ou après leur conversion, en leur infligeant, par exemple, des coups de fouet, en les jetant en prison, et cela de leurs propres mains ou par les mains de leurs serviteurs. Or nous n'avons pas à nous arrêter aux péchés qu'ils ont commis avant d'avoir reçu le sacrement du baptême, car leur société ne comportait aucun juge compétent en ces matières.¹⁰⁵⁵

Las Casas préconisa la conversion des Indiens par des méthodes persuasives, par le témoignage et a obtenu du pape Paul III un document sur la stratégie de l'évangélisation dans le Nouveau Monde :

Nous donc qui, sans mérite de notre part, tenons la place de notre seigneur, désirant de toutes nos forces attirer les brebis encore éloignées dans son bercail, considérant que ces mêmes indiens, qui sont, de toute évidence des hommes véritables, non seulement se trouvent capables de recevoir la foi mais, comme nous l'avons appris, accourent vers cette foi avec promptitude; désirant apporter à cette affaire les remèdes des opportuns; nous déclarons par les présentes lettres, en vertu de notre autorité apostolique, que les indiens dont nous venons de parler, ainsi que tous les autres peuples, qui, dans l'avenir, parviendront à la connaissance des chrétiens, bien qu'ils soient encore loin de la foi chrétienne ne doivent en aucun cas être privés de la liberté, ni de la jouissance de leurs biens et que, tout au contraire, ils doivent pouvoir user de cette liberté et de ces biens et en jouir licitement et ne pas être réduits en servitude. Il faudra inviter ces mêmes Indiens et les autres nations à recevoir la foi chrétienne, par la prédication de la parole de Dieu et par une vie vertueuse; et qu'est nulle et sans valeur toute autre manière d'agir; et qu'il faut inviter ces mêmes Indiens et toutes les nations du monde à recevoir la foi au Christ par la prédication de la Parole de Dieu et par les exemples d'une bonne vie.¹⁰⁵⁶

Il est clair que Las Casas récuse la violence physique et l'esclavage des Indiens mais sa stratégie participe de la violence douce. Car il est d'accord que les Indiens sont des infidèles et qu'ils doivent être instruits dans la seule religion vraie, la religion

universelle : le christianisme apporté par les missionnaires espagnols. Il y a un problème de stratégie entre la méthode des conquérants et celle proposée par Las Casas, mais dans le fonds ils s'entendent sur «la soumission de l'Amérique à l'Espagne, l'assimilation des Indiens à la religion chrétienne.¹⁰⁵⁷» La mission des religieux espagnols est liée d'une façon ou d'une autre à l'emprise espagnole sur le Nouveau monde. « Or n'y a-t-il pas déjà une violence dans la conviction qu'on possède soi-même la vérité, alors que ce n'est pas le cas pour les autres, et qu'on doit de surcroît l'imposer à ces autres ? »¹⁰⁵⁸ Quelque soit la méthode utilisée, imposer ses modes de vie, sa façon de penser et de voir, bref ses significations imaginaires aux autres c'est nier la culture de l'Autre, dévaloriser ses réalisations et le violenter.

2.1.3 L'émergence d'une société dépeuplée et repeuplée

La société d'Hispaniola peuplée et pleine «de naturels, les indiens, que n'importe quelle terre habitée du monde»¹⁰⁵⁹ a existé et était spécifique avec ses divisions géographiques, son organisation politique et ses modes de vie, etc. L'île Hispaniola « est la première où les chrétiens sont entrés et où commencèrent les grands ravages et les grandes destructions des ces peuples; la première qu'ils ont détruite et dépeuplée.¹⁰⁶⁰ » Dans la quête d'argent et d'or, les Espagnols ont détruit les créations culturelles des Arrawaks et désintégré complètement la société instituée par les habitants de l'île Hispaniola. Le fait de n'en pas tenir compte a abouti à l'effondrement de cette société et à l'émergence d'un autre type de société avec de nouvelles institutions sociales. Le rapport entre l'Espagne et Hispaniola s'est terminé par la domination, l'imposition des normes culturelles occidentales et la destruction de la civilisation indienne dans les Caraïbes.

Jusqu'en 1516 l'Hispaniola offrit le relais puis la base à partir desquels les Espagnols sillonnèrent les Antilles et explorèrent la Terre ferme. L'histoire de la grande île est courte, atroce et exemplaire. En deux décennies pratiquement,

les colons qui s'abattent sur l'île viennent à bout de ses habitants et de son or.¹⁰⁶¹

Avec la conquête d'Hispaniola non seulement la culture des Arrawaks était détruite mais aussi la race, le peuple. Il s'agit d'un génocide qui résulte de la rencontre de deux sociétés et de deux univers. Malgré la résistance des Indiens et les voix qui se sont levées en leur faveur, le rapport de forces était plutôt favorable aux conquérants qui ont participé à la débâcle démographique et à l'effondrement de la société indienne.

Pour compenser le manque de main-d'œuvre et alléger le sort des populations soumises, les défenseurs des Indiens et l'autorité royale- les hiéronymites qui gouvernèrent l'Hispaniola de 1517 à 1518, Las Casas en 1517 puis le juge Zuazo- réclamèrent l'importation d'esclaves bozales, c'est-à-dire des noirs amenés d'Afrique.¹⁰⁶²

2.2. La deuxième colonisation ou la colonisation française

Le deuxième moment de la colonisation comme pratique du rapport de l'Occident à l'Autre concerne la *colonisation française* (1697) et l'esclavage des noirs à St Domingue. Contrairement à Diderot qui justifie l'esclavage par le droit fondé sur la force, Rousseau pense qu'«aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes.¹⁰⁶³» Ironie ou non, Montesquieu laisse échapper un argument majeur de la justification de l'esclavage des nègres qui faisait partie du discours social de l'époque : « On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une bonne âme, dans un corps tout aussi noir.¹⁰⁶⁴» La plupart des penseurs de l'époque des

Lumières n'étaient pas hostiles à l'esclavage des Noirs. Ils critiquaient les excès et les abus mais trouvaient justifiables une telle pratique. Dès lors, on comprend bien la violence faite aux Noirs et la cohérence qui existe entre la modernité, l'esclavage des noirs et l'affirmation des droits de l'homme.

Dans l'économie esclavagiste, l'homme- marchandise est la pièce maîtresse. Les Espagnols furent les premiers à implanter l'esclavage noir à Hispaniola pour leur plantation de canne- à -sucre et leurs usines sucrières. Dès 1503, la présence des esclaves noirs est signalée à Hispaniola mais c'est seulement en 1518 que « la traite négrière transatlantique fut officialisée par Charles Quint. Ainsi fut légalement inaugurée par l'Europe, l'esclavage d'Africains en Amérique.¹⁰⁶⁵»

Suite à l'expérience espagnole, l'implantation de l'esclavage à St Domingue à partir de 1625 durera près de deux siècles. La colonisation française offre la possibilité de comprendre toute la dynamique de l'institution de la société esclavagiste en Haïti. Cette colonisation est liée tant à la traite qu'à l'esclavage des noirs à St Domingue. L'importation des Noirs est à la base de toute une industrie florissante soutenue tant par les compagnies de traite particulières que étatiques. Suivant ce qui est rapporté dans l'arrêt du Conseil d'État du roi en date du 26 Août 1670, la couronne française encourageait l'importation d'esclaves africains en l'exemptant du droit de douane de 5% : «Comme il n'est rien qui contribue davantage à l'augmentation des colonies et à la culture des terres que le laborieux travail des nègres, S.M. désire aussi faciliter, autant qu'il se pourra, la traite qui s'en fait des côtes de Guinée aux dites isles.¹⁰⁶⁶ » Le maréchal de Castries, Ministre de la Marine, fait l'emphase suivante dans l'instruction de 1784 :

J'espère que ces faveurs, réunies aux facilités que je me propose de procurer au commerce par l'établissement de plusieurs nouveaux comptoirs sur les côtes d'Afrique, donneront lieu à une augmentation considérable dans la traite des Noirs et, par une conséquence nécessaire, dans la culture des colonies.¹⁰⁶⁷

2.2.1 La représentation du Noir esclave /chose et la justification juridique de l'esclavage

Chaque société se représente et fabrique un type anthropologique d'individus avec des « traits psychologiques et comportementaux » qu'elle favorise et qui lui sont indispensables pour la perpétuer. « Ces traits « psychologiques » sont en réalité des traits sociologiques : c'est le versant (un des versants) subjectif de l'institution de la société, telle que celle-ci s'incarne dans la fabrication sociale d'individus qui en sont finalement les seuls porteurs concrets.¹⁰⁶⁸ » En effet « l'incarnation concrète de l'institution, ce sont des individus qui marchent, parlent et agissent.¹⁰⁶⁹ »

La représentation du Noir esclave est celle de l'Autre (individu) perçu comme chose. C'est la non-reconnaissance et l'*ignorance* totale de son humanité. Un groupe d'hommes a saisi une autre catégorie d'hommes par une « une nouvelle signification opérante, assimilable, à tous égards pratiques, à des animaux ou à des choses.¹⁰⁷⁰ » L'individu noir a été vu comme un objet ou un quasi objet à posséder par d'autres hommes qui l'ont traité et comptabilisé comme une chose.

[Dès qu'on a dépourvu l'Autre de sa dignité d'humain] on peut le manipuler, le contrôler, le dominer, le torturer, l'assassiner, et tout cela au nom de « l'Être » - dirait le vieux Schelling- , ou de la « civilisation » ou de la « chrétienté », de la totalité fétichisée. Il est clair que le jugement négatif sur autrui entraîne immédiatement, de la part du pouvoir politique et pratique, celui de ses possibilités matérielles de vie.¹⁰⁷¹

Avec l'implantation des Noirs à Hispaniola pour remplacer les Indiens et l'émergence du circuit commercial transatlantique, le Noir devient synonyme d'esclave.¹⁰⁷² On établit une nette différence entre l'Indien et le Noir.

S.M. a toujours admis et elle entend que ses conseils supérieurs admettent la différence essentielle entre les Indiens et les Nègres; la raison de cette différence est prise de ce que les Indiens sont nés libres et ont toujours conservé l'avantage de la liberté dans les colonies, tandis que les Nègres n'y ont été introduits que pour y demeurer dans l'état d'esclavage, première tache qui s'étend sur tous leurs descendants et que le don de la liberté ne peut effacer.¹⁰⁷³

Ce glissement de sens dans la représentation du Noir comme *objet à posséder et à commercialiser par une fraction de l'humanité* est une création social- historique qui a banni de l'humanité un continent entier et considéré ses ressortissants comme «esclaves par nature» Au-delà de toutes les controverses sur les traites négrières, traite orientale et traite intra- africaine¹⁰⁷⁴, nous nous intéressons surtout à la traite transatlantique parce qu'elle représente un point important dans la réduction à l'esclavage d'un groupe racial. La traite transatlantique dura plus de quatre siècles (XVe siècle au XIXe siècle) et s'est attachée à l'asservissement des seuls Africains. Elle est une forme inédite d'esclavage (création imaginaire) tant par son intensité, sa justification, sa durée et les sociétés qui l'ont pratiquée. Ce commerce débute en 1414 avec les navigateurs portugais qui ramènent des Noirs au Portugal.

Sur la base de l'étayage physique- biologique (race africaine noire) s'est créée l'imaginaire du Noir esclave et de l'esclave noir comme une chose juridique.

Ce qui est important dans la naissance de l'esclavage, ce n'est pas que les hommes puissent être échangés, mais qu'ils puissent être considérés comme des *objets* : c'est une invention historique capitale, une institution, au sens radical du terme, comme la naissance du langage. Ça ne va pas tout de soi. Aucune considération technologique ou économique ne peut en rendre compte.¹⁰⁷⁵

L'article 44 du code noir désigne les esclaves noirs comme des choses. Ils font partie de la communauté des humains au même titre que les meubles, c'est-à-dire ce dont on peut disposer à volonté. Ontologiquement, juridiquement, il n'est que propriété.¹⁰⁷⁶

Déclarons les esclaves être meubles, et comme tels entrer dans la communauté, n'avoir point de suite par hypothèque, se partager également entre les cohéritiers sans préciput ni droit d'aînesse, ni être sujets au douaire coutumier, au retrait féodal ou lignager, aux droits féodaux et seigneuriaux, aux formalités des décrets, ni aux retranchements des quatre quints, en cas de disposition à cause de mort ou testamentaire.¹⁰⁷⁷

La condition des esclaves n'est ni plus ni moins que la condition des choses mobilières comme il est explicité dans l'article 46 du Code noir : « Dans les saisies des esclaves seront observées les formalités prescrites par nos Ordonnances et les coutumes pour les saisies des choses mobilières et généralement que la condition des esclaves soit réglée en toutes affaires, comme celle des autres choses mobilières, aux exceptions suivantes.¹⁰⁷⁸»

L'article 7 du code noir est très explicite sur la tenue du marché de nègres comme de toute autre marchandise. « Leur défendons pareillement de tenir *le marché des nègres et de toutes autres marchandises* les dits jours sur pareille peine de confiscation des marchandises qui se trouveront au marché, et d'amende arbitraire contre les marchands.¹⁰⁷⁹» La représentation imaginaire du Noir esclave comme chose est à la base de toute une politique d'infériorisation et d'humiliation de l'Autre. Ainsi donc, le système esclavagiste est à la fois un système de domination et d'humiliation.¹⁰⁸⁰

Sur la base d'un étayage physique et biologique, s'est construit un imaginaire du Noir esclave, car rien dans la nature du Noir ne fait qu'il soit programmé pour l'esclavage. Cet imaginaire est à la base de l'institution des rapports de pouvoir et de domination entre le Maître et l'esclave et de la perpétuation de ces rapports asymétriques entre eux par une série d'empêchements qui rendent impossible que le fossé puisse être

comblé. L'imaginaire du Noir esclave tel que décrit dans le Code Noir est un «un imaginaire- écran au sens double d'obstacle et de surface de projection.¹⁰⁸¹» Obstacle comme négation ou privation d'accès aux possibilités, instances ou espaces et surface de projection pour le Maître. Là où l'esclave n'est rien, le Maître est tout. L'imaginaire –écran du Noir esclave est l'imaginaire spécifique créé par les Maîtres pour représenter l'esclave. C'est un écran des représentations du Maître sur l'esclave dans lequel les maîtres ne font que « projeter les phantasmes leur concernant eux-mêmes, leur vie, leur désirs.¹⁰⁸²»

La relation Maître/esclave « est déjà une institution et ne peut surgir comme relation sociale sans s'institutionnaliser aussitôt.¹⁰⁸³» L'institution de l'esclavage c'est l'institution du droit des Maîtres et du non- droit des esclaves¹⁰⁸⁴ et l'institution de la dépendance réciproque qui façonne leurs traits respectifs et dictent leurs conduites.¹⁰⁸⁵

L'institution de l'esclavage des Noirs à St Domingue est « surgissement d'une nouvelle signification imaginaire, d'une nouvelle façon pour la société de se vivre, de se voir et de s'agir comme articulée de façon antagonique et non symétrique, signification qui se symbolise et se sanctionne par des règles.¹⁰⁸⁶ » L'esclavage des Noirs en Amérique comme institution du non- droit pour une partie de l'humanité témoigne du rapport à l'Autre et de la force opérante de l'imaginaire dans l'institution de la réalité social- historique.

Comme négation chez un être humain du droit à avoir des droits, l'esclavage au nouveau monde est une institution justifiée par des lois positives et encadrées par l'État moderne naissant au XVIe siècle.»¹⁰⁸⁷ En effet en mars 1685 apparaît le Code Noir qui « restera jusqu'à l'abolition de l'esclavage, le texte fondamental en la matière.¹⁰⁸⁸

L'esclave est une institution social- historique ou le versant subjectif de l'institution de la société esclavagiste. L'imaginaire du Noir esclave « ne peut manquer de se

traduire en conduites effectives, en comportements agissants et constituants.¹⁰⁸⁹», c'est-à-dire en praxis instituante. Car la signification imaginaire «est une *signification opérante*, avec de lourdes conséquences historiques et sociales.¹⁰⁹⁰» puisqu'elle agit «comme sens organisateur du comportement humain et des relations sociales indépendamment de son existence «pour la conscience» de cette société.¹⁰⁹¹» Elle est de plus étayée sur une organisation bien réelle dans tous les champs de signification et toutes les sphères de la société qui vise au même résultat.

Les mécanismes de néantisation ou d'institution de l'esclave sont en fait des mécanismes de différenciation asymétrique entre le Maître et l'esclave en lien avec les rapports de pouvoir ou rapports de domination consolidés par le monopole de la violence physique et psychique du Maître dans le régime esclavagiste. L'esclave est institué à partir des multiples dénégations, interdictions, restrictions, sanctions et limitations qui visent à lui faire intérioriser la supériorité du maître et accepter sa condition d'esclave. Tous ces mécanismes visent à transformer le Noir en un « non-être humain.» La différence entre les races/couleurs est à la base de la hiérarchie dans la société esclavagiste. Le fond sur lequel est mise en œuvre la domination dans les rapports race/couleur est l'institution de la société esclavagiste selon un schéma Nord/Sud où le Maître détient l'hégémonie totale dans la figuration de la société et dispose de tous les moyens pour obliger la subordination de l'esclave par la violence et la force légitimes.¹⁰⁹²

2.2.1.1 Les mécanismes juridiques de matérialisation du Noir comme chose

Ce qu'est véritablement le Noir importe peu au Maître. Il ne veut pas le saisir dans sa réalité mais plutôt le construire par la négation de son humanité en lui faisant subir de multiples transformations. Sur la base de l'étayage physique- biologique (race africaine noire) s'est créée l'imaginaire du Noir esclave et de l'esclave noir comme une chose juridique.

Le Code noir réduit le Noir esclave à l'état de chose ou d'objet matériel. Il est une chose vivante appropriable. De fait l'appropriation physique de l'esclave concerne l'appropriation de son temps, de sa force de travail et des produits de son travail. En ce sens, «l'appropriation est une relation de propriétaire à objet.¹⁰⁹³» Cette appropriation s'étend sur le produit du corps des femmes, c'est-à-dire leurs enfants. L'article 12 du Code Noir présente la femme esclave comme une reproductrice dont les enfants augmentent le patrimoine du Maître. « Les enfants qui naîtront de mariages entre esclaves seront esclaves et appartiendront aux maîtres des femmes esclaves et non à ceux de leur mari, si le mari et la femme ont des maîtres différents.¹⁰⁹⁴» L'esclave est une possession et toute parole sur lui « n'est convenable que dans la seule bouche du propriétaire. Lequel en parle comme il lui convient.¹⁰⁹⁵» L'esclave ne s'appartient pas. Il est la propriété du maître comme un outil de travail, donc il n'a pas d'existence légale ou juridique mais seulement une existence matérielle.

2.2.1.2 Les dénégations

La transformation de l'être humain en esclave consiste en une série de négations qui finissent par faire coïncider l'esclave imaginé et l'esclave réel. C'est d'abord le déni de son humanité et ensuite la dénégation des liens familiaux et de la liberté de mouvement. L'article 10 nie aux esclaves les liens familiaux et aux parents liberté de prendre des décisions concernant leurs enfants. Le consentement du père ou de la mère n'est pas nécessaire pour le mariage de leur fils esclave sauf celui du maître. Et d'ailleurs suivant l'article 11, il est défendu « aux curés de procéder aux mariages des esclaves, s'il ne font apparoir du consentement de leurs maîtres...» Ni les esclaves, ni leurs parents ne sont habilités à prendre des décisions parce qu'ils n'existent pas dans la sphère publique. Seul le maître existe sur le plan légal. L'esclave comme propriété

est dénié de son droit d'appropriation. Tout ce qui lui vient par industrie ou libéralité est à la disposition du maître et il ne peut « rien prétendre par succession, disposition entre vifs ou à cause de mort » comme le stipule l'article 28.

2.2.1.3 Les interdictions

La vie de l'esclave est semée d'interdictions et de contraintes. Il est stipulé à l'article 15 qu'il est défendu aux esclaves de circuler avec une arme offensive et de gros bâtons sauf s'il est envoyé à « la chasse par leurs maîtres » ou s'ils sont « porteurs de billets et de marques connues ». L'article 16 défend aux esclaves appartenant à différents maîtres de se réunir ni de jour ni de nuit, ni dans les lieux privés comme chez l'un de leurs maîtres et encore moins dans les lieux publics comme « les grands chemins ou lieux écartés » sous peine « du fouet ou de la fleur de lys ». Les articles 18 et 19 empêchent toute transaction commerciale dans les lieux publics et privés concernant la canne à sucre et la vente de toute sorte « de denrées, même des fruits, légumes, bois à brûler, herbes pour la nourriture des bestiaux et leurs manufactures, sans permission expresse de leurs maîtres par un billet ou par des marques connues ».

2.2.1.4 Les sanctions

Au niveau des sanctions, les esclaves peuvent être poursuivis criminellement « sans qu'il soit besoin de rendre leur maître partie » et être jugés « avec les mêmes formalités que les personnes libres » soutient l'article 32. Les sanctions sont sévères pour les moindres faits et gestes de l'esclave. Suivant l'article 33, l'esclave est passible de mort s'il frappe « son maître, sa maîtresse ou le mari de sa maîtresse ou leurs enfants avec contusion ou effusion de sang ». L'article 34 punit sévèrement et même de mort pour les voies de fait contre les personnes libres. Dans l'article 35 les vols qualifiés sont « punis de peines afflictives, même de mort si le cas le requiert ». D'après l'article 36, pour les petits vols, les esclaves sont condamnés « à être battus de verges par l'exécuteur de la haute justice, et marqués d'une fleur de lis ». La

punition pour la fuite hors des plantations et des ateliers est relative au nombre de jours et au nombre de fois que l'esclave a récidivé.

[Le marronnage et la fuite sont punis sévèrement comme il est mentionné à l'article 38] L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lis sur une épaule; et s'il récidive une autre fois à compter pareillement du jour de la dénonciation, aura le jarret coupé et il sera marqué d'une fleur de lis sur l'autre épaule; et la troisième fois il sera puni de mort.

2.2.1.5 Les restrictions, limitations et incapacités

L'article 30 écarte d'office les esclaves des fonctions publiques et des tâches administratives. « Ne pourront les esclaves être pourvus d'offices ni de commissions ayant quelques fonctions publiques, ni être constitués agents par autres que leurs maîtres pour gérer ni administrer aucun négoce, ni être arbitres, experts ou témoins tant en matière civile que criminelle ». Ils ne peuvent non plus, suivant l'article 31, être partie ni en matière civile ni en matière criminelle. En général l'esclave n'a pas droit à l'intimité et quand il apparaît dans l'espace public c'est pour être condamné et sanctionné.

2.2.2 L'invention de l'esclave Noir et la justification religieuse de son esclavage.

Le préambule du Code noir affiche la bonne relation qui préside dans les relations entre l'Église catholique et la Couronne en vue de faire de l'esclavage dans les colonies d'Amérique le plus grand succès possible. La Couronne met sa puissance et son autorité au service de ses sujets dans les îles convaincue que ces derniers ont besoin de son prestige et de sa justice *«pour y maintenir la discipline de l'Église catholique, apostolique et romaine, pour y régler ce qui concerne l'état et la qualité des esclaves dans nos dites îles»*¹⁰⁹⁶ En effet, le Code noir en plus d'établir une

hiérarchie entre les religions catholique, protestante et judaïque, nie les propres croyances des Noirs esclaves. « Dans son exil, l'esclave est sommé d'oublier sa langue, ses rituels et ses croyances. Il est interdit de subjectivité. Il devient objet ¹⁰⁹⁷»
 « L'Église apparaît comme la seule force capable de déraciner les coutumes africaines ¹⁰⁹⁸»

L'action idéologique de l'Église a permis la reproduction tranquille du système esclavagiste et de retarder les brèches durant près de deux siècles. L'Église joue un rôle de premier plan dans la justification de la praxis coloniale et s'est arrangée pour que la prescription de l'article 2 du Code Noir soit respectée :

Tous les *esclaves* qui seront dans nos îles seront baptisés et instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine. Enjoignons aux habitants qui achèteront des nègres nouvellement arrivés d'en avertir les *gouverneurs et intendants* des dites îles dans huitaine au plus tard, à peine d'amende arbitraire; lesquels donneront les ordres nécessaires pour faire instruire et baptiser dans le temps convenable.

Le pouvoir politique représenté par la Couronne française impose la religion catholique dans les colonies et soumet sous pressions et contraintes les autres religions. L'article 3 interdit toutes les autres religions. « Interdisons tout exercice public d'autre religion que de la catholique, apostolique et romaine; voulons que les contrevenants soient punis comme rebelles et désobéissants à nos commandements»
 La conversion à la religion catholique est une garantie pour la promotion au grade de commandeur et donne droit à la sépulture spéciale dans les terres saintes destinées à cet effet.

2.2.3. Les comportements et attitudes des esclaves face à la société esclavagiste.

2.2.3.1 La fuite ou le marronnage

Le système esclavagiste et le rapport colonial institués par la violence physique, le mépris, la dévaluation, l'infériorisation et l'humiliation tiennent et se maintiennent tant que dure la croyance de l'esclave dans sa propre impuissance, tant que le système est accepté et intériorisé et qu'on croit en son invincibilité. L'intériorisation des valeurs du système esclavagiste est l'adoption de sa propre condamnation. Car l'enjeu c'est de maintenir et de perpétuer la domination et l'inégalité. Tout le travail c'est d'empêcher que cet ordre soit remis en question, que le fossé soit comblé. Durant trois siècles ce système a fonctionné par ce que la majorité des esclaves avaient intériorisé leur impuissance et leur incapacité instituée. Cependant dès le début il y a eu des brèches dans le système avec les pratiques du marronnage à Hispaniola durant la période de la colonisation espagnole. Bon nombre d'Indiens fuyaient vers les montagnes du Bahoruco pour créer une véritable organisation communautaire, une société marronne.

Effectivement tout poussait l'esclave au marronnage et à la révolte. Dès, 1503, des cas de marronnage sont signalés parmi les premiers esclaves noirs débarqués dans l'île. D'après le père Charlevoix, ils se joignent volontiers aux Indiens qui les initient à leur nouvel environnement. Au début de la colonisation française, la pratique du marronnage reparaît pour devenir constamment la source principale des plaintes et des inquiétudes des administrateurs.¹⁰⁹⁹

Cette pratique s'est intensifiée avec les plantations et l'augmentation de la population d'esclaves créoles et bossales à St Domingue. Ils organisaient «une fuite systématique vers les montagnes inaccessibles : fuite individuelle, fuite collective qu'on connaît sous le nom du marronnage.¹¹⁰⁰» Suivant Laennec, le marronnage est la négation de

l'esclavage comme institution. Et si l'esclave marronne c'est par souci et goût de la liberté et non parce qu'il est un bandit, sauvage ou brigand.¹¹⁰¹

L'histoire retient le nom de certains marrons célèbres comme François Makandal qui organisaient une espèce de lutte de guérilla pour nuire au système colonial sans nécessairement le détruire. Le marron trouve une solution personnelle ou collective à l'intérieur du système colonial sans le remettre en question totalement.

[Au niveau général] les motivations réelles du marronnage sont, au plan individuel, la lutte contre la faim, contre la répression sexuelle, contre la dépression provoquée par la transplantation dans un milieu hostile, contre les mauvais traitements; et, au plan collectif, l'aspiration à la liberté, à la propriété de la terre, la lutte contre le racisme des maîtres. Il ne s'agit pas de sauver en soi des coutumes africaines persécutées, il ne s'agit pas de mettre ses forces dans les revendications culturelles pour elles-mêmes.¹¹⁰²

Les pratiques de marronnage tout au long du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle témoignent de la résistance des esclaves face au système établi. Ce n'est pas sans raison que le Code Noir punit sévèrement les tentatives de fuite pour briser tout goût de la liberté et de l'autonomie.

2.2.3.2 La contestation violente et l'émergence de l'État- nation haïtien

La révolution anti-esclavagiste éclatée en Haïti en août 1791 transforme la masse d'esclaves en peuple qui revendique le droit à l'auto- détermination et le droit à l'autonomie dans l'espace de St-Domingue. Cette révolution pour l'émancipation menée par près de cent mille esclaves armés a été une rupture violente avec l'ancien ordre social colonial. L'esclave a résisté à cette entreprise de déshumanisation à travers ses luttes qui aboutirent à la révolution de St Domingue et à la proclamation de l'indépendance d'Haïti en 1804.

Là donc où l'on cherchait à détruire l'humanité de l'esclave africain en colonie, s'est ouvert un processus de création de formes d'humanité nouvelles. Si la fondation de l'Amérique moderne repose sur le cimetière des droits de l'homme amérindien et afro-américain, elle repose aussi sur les formes créatrices de réaffirmation de leur humanité par les esclaves.¹¹⁰³

Au sein de cette situation inhumaine a émergé un système de significations imaginaires qui a donné sens aux différents faits et gestes de résistance des esclaves, leur a donné une identité et a animé les insurrections subséquentes et généralisées qui ont abouti à la proclamation de l'indépendance de la colonie française de St Domingue. Nous partageons la vision de Franklin Midy qui affirme que la succession de toutes les insurrections générales invaincues à St Domingue trouve leur sens et leur unité dans un imaginaire social d'un pays libre et indépendant.¹¹⁰⁴ La nouvelle république d'Haïti fondée par des anciens esclaves est lourde de signification parce qu'elle est à la fois rupture avec l'imaginaire du Noir comme chose et esclave et création de nouveaux possibles. Le combat des esclaves pour la liberté augure les résistances de la paysannerie haïtienne contre les structures de l'État-nation haïtien aliénant. Cette liberté concrète pour les anciens esclaves était le refus du régime de plantation et leur auto-constitution en paysans libres.

Le dilemme était que, dans le processus de construction d'un État comme moyen nécessaire pour consolider et défendre les acquis de la liberté pour lesquels les chefs et les masses avaient si durement combattu ensemble, tous les éléments indispensables à une aliénation fondamentale entre les élites- qui constitueraient l'État – et la masse des travailleurs agricoles- qui formait la base de la nation naissante- se mettaient en place. La structure de base de l'État haïtien, après l'indépendance, était déjà appliquée avec la militarisation de l'État et de l'agriculture et avec une masse aliénée de travailleurs qui avaient maintenant peu d'espoir d'obtenir un jour la liberté et de donner un sens à leur vie en possédant leurs propres parcelles de terre.¹¹⁰⁵

2.2.4. Les pratiques des nations occidentales face à l'émergence de l'État- nation haïtien

La première attitude des nations occidentales envers le jeune pays indépendant a été la dénégation de son indépendance, la non- reconnaissance de son statut d'État- nation, le déni d'intégration et d'accès aux possibilités de la communauté internationale d'alors. Quoique habituée à la perte d'une colonie au profit de puissances européennes rivales- le Canada par exemple- la France n'a jamais digéré la perte de la colonie de St Domingue au profit des anciens esclaves.

En revanche, la perte de St Domingue par une défaite face à une insurrection d'esclaves transformée en guerre de libération était inacceptable, car elle transgressait un dogme jusqu'alors unanimement admis, celui de la supériorité des Blancs sur les autres peuples. Un État dirigé par des descendants d'Africains était par essence hors de l'ordre politique et relevait de la *barbarie*.¹¹⁰⁶

Le XIXe siècle haïtien a été un siècle de marginalisation du pays par les puissances occidentales colonialistes qui n'avaient pas encore digéré le triomphe de la révolution des esclaves surtout que l'esclavage était encore de mise dans d'autres espaces colonisés. Ce pays a été isolé pendant longtemps avant qu'il trouve sa place au sein des nations. Le XIXe siècle ne sera pas trop long pour qu'Haïti soit enfin reconnue en tant qu'État. Reconnue : le terme est à prendre dans son sens le plus formel, tant se perpétuent les pressions, les interventions et les chantages.¹¹⁰⁷» Pour éviter que l'exemple d'Haïti se propage et mette en crise le système esclavagiste mondial « la France, l'Angleterre, l'Espagne, le Portugal, les États- Unis refusèrent pendant longtemps d'accorder aux Haïtiens une place dans le concert des nations et de les considérer comme autre chose qu'un ramassis d'esclaves révoltés appelés à retomber sous la tutelle de leurs maîtres légitimes.¹¹⁰⁸

2.2.5. L'adhésion à la civilisation et l'institution d'un État-nation d'exclusion

Le triomphe de la révolution des esclaves a facilité le glissement de l'individu vers la nation et permis un autre type de représentation. L'Autre (nation et individu) est différent et son identité culturelle est traitée avec *mépris*. La reconnaissance d'Haïti comme nation et la reconnaissance des Haïtiens comme appartenant au genre humain s'est heurtée « inévitablement à la réalité objective des différences qui séparent les hommes et les sociétés, aux inégalités de pouvoir et de capacités des individus à l'intérieur d'une même société et des diverses sociétés. ¹¹⁰⁹ » Le prix à payer pour son appartenance à la communauté internationale et au genre humain a été l'assimilation puisque sa culture a été *délegitimée*. Il ne s'agissait pas « d'exclure l'Autre mais de l'inclure en le niant dans la mesure où on le rend semblable à soi. ¹¹¹⁰ » C'est ce qui est arrivé après l'indépendance d'Haïti.

Les élites politiques se sont tournées vers le modèle culturel français comme modèle de civilisation. Elles ont adopté les mêmes significations que leurs anciens maîtres et maintenu leur culture traditionnelle dans un statut de subordination ¹¹¹¹,

[c'est-à-dire] organiser l'État en s'inspirant du modèle européen. L'énorme majorité des haïtiens ne parlaient que le créole, mais on conserva la langue française; l'énorme majorité ne pratiquait que le vodou, mais la religion catholique devint la religion officielle; le code Napoléon, le système d'éducation français, les structures administratives élaborés en métropole furent adoptés en bloc. Dans la vie publique comme dans la vie privée, on calqua une organisation et une manière de vivre qui n'avaient à la rigueur de sens que pour l'infime minorité de ceux qui détenaient le pouvoir. ¹¹¹²

Donc, l'État-nation haïtien s'est institué sur la base de l'exclusion de la majorité parlant le créole, pratiquant le vodou et réglant les litiges sur la base du droit coutumier. Dès le début il y eut un divorce entre l'État et la société et surtout la société rurale qui a continué à « élaborer sa propre culture en ce qui concerne la vie familiale (polygamie fonctionnelle), l'organisation du travail collectif (Kumbit), la

langue (le créole), la religion (le vodou), de l'expression artistique (danses et chants populaires, contes, proverbes, devinettes, peinture naïve) etc.¹¹¹³»

L'imaginaire de l'État-nation haïtien au XIXe siècle est une pure fiction et un imaginaire vide puisque :

l'État ne se comprend même pas comme œuvre d'unification des classes et des couches sociales : il est pure représentation de la nation, aux yeux des masses elles-mêmes, comme aux yeux de l'élite pour le monde « étranger » occidental. En sorte que toute identité haïtienne se trouve à proprement parler inassumable. Il n'en faut pour preuve que les actions de violence entreprises par l'État pour dénier aux masses tout droit au développement de leurs propres traditions culturelles, différenciées de celles de l'Occident.¹¹¹⁴

Dès lors, l'institution de cet État- nation haïtien « n'entraînait pas automatiquement une application généralisée des droits de l'homme au peuple lui-même¹¹¹⁵ »

[puisque son originalité consiste à] désavouer la nation à laquelle il ne cesse pourtant de recourir. Une vraie nation adopte un culte occidental (le christianisme), une langue occidentale, un système d'éducation occidentale. Dès lors, l'État- nation vise, une fois implanté en Haïti, essentiellement à transnationaliser. .. Il faudra donc que l'État se fasse mimétique des États-nations occidentaux et se réalise comme structure formelle, symbolique, dans le plus grand écart qui soit avec la société civile, et donc dans le plus grand désintérêt vis- à- vis d'une application des droits de l'homme au peuple.¹¹¹⁶

Cet État- nation fiction à «visée transnationalisante»¹¹¹⁷ n'a jamais permis à la société haïtienne de « déterminer elle- même ses priorités » mais a surtout « fait la promotion d'un assujettissement culturel qui a contribué à marginaliser la grande majorité de la population.¹¹¹⁸ » En perpétuant les « coutumes esclavagistes héritées de trois siècles de colonisation », l'intégration nationale « n'a pas eu lieu et une sorte de développement séparé, d'apartheid, a été pratiqué.¹¹¹⁹ » Il est clair que l'institution de la société haïtienne après l'indépendance s'est faite sur la base de l'imaginaire

colonial hérité, c'est-à-dire que «l'esclavagisme, qui a duré trois siècles, a laissé intacts, après la disparition du maître, ses réseaux symboliques et imaginaires au cœur de la société haïtienne et de l'État.¹¹²⁰»

2.3. La troisième colonisation ou la colonisation américaine

Le troisième moment de la colonisation comme pratique du rapport de l'Occident à l'Autre concerne la néo-colonisation américaine (1915). La méthode de colonisation américaine diffère de l'européenne (version espagnole et version française). Cependant pour l'essentiel «la politique américaine en Haïti rejoignait celle des métropoles européennes vis-à-vis de leurs colonies en Afrique noire ou au Moyen-Orient. Il fallait orienter ces pays, dans le cadre de la spécialisation internationale du travail.¹¹²¹ L'occupation américaine tendait vraisemblablement «vers une modernisation des appareils de l'État, tenus pour archaïques et inaptes à produire une infrastructure et une bureaucratie adaptées à la production.¹¹²²»

Bien qu'elle comporte la violence physique, elle est beaucoup plus axée sur la conquête de l'imaginaire. La colonisation américaine est fondamentalement la colonisation de l'imaginaire¹¹²³ qui débouchera par la suite sur l'auto-colonisation de l'imaginaire des Haïtiens. Elle est davantage asservissement mental et psychique qu'asservissement physique. On observe un déplacement de la colonisation physique vers la colonisation de l'imaginaire. Les américains vont agir de façon à préformer les haïtiens pour que d'eux-mêmes ils fassent la volonté des États-Unis sans aucun besoin par la suite de domination physique.

Pendant que d'autres nations entraient dans la révolution industrielle, Haïti subissait un embargo international qui a affecté son devenir social-historique et l'a configuré différemment. Cette pratique d'isolement, d'humiliation et d'infériorisation s'est rompue avec l'occupation en Haïti des États-Unis. Cet empire était en pleine

expansion impérialiste et en quête d'hégémonie en Amérique Latine et dans les Caraïbes.

Prenant prétexte de l'anarchie intérieure- les révoltes paysannes font trembler Port-au-Prince- et soucieux de protéger d'éventuels investissements, les États-Unis débarquent. Ils resteront vingt ans (1915-1934) pour «moderniser» le pays : première infrastructures de communication, agriculture d'exportation étendue à des produits nouveaux comme les fruits et le sisal, intégration de la gourde- la monnaie local- dans la zone dollar, taux de change fixe jusqu'en 1986, contrôle des finances publiques, armée restructurée, nouvelle constitution.¹¹²⁴

Les Américains débarquent en Haïti sous prétexte de mettre fin à l'anarchie et à la barbarie. Cependant, dans le jeu des puissances, les USA voulaient mettre fin à la prépondérance européenne au pays et asseoir leur propre hégémonie dans leur zone géographique.

2.3.1 La représentation de la nation de barbares¹¹²⁵/ de la nation barbare et l'institution du rapport nation civilisée/ nation barbare

L'instabilité du pays après l'indépendance a servi d'étayage à la représentation d'Haïti comme pays de barbares incapables de se gouverner. En principe « c'est tout le XIXe siècle français, britannique, américain, qui fort de repousser la contagion haïtienne de l'indépendance politique pour les peuples encore sous colonisation et esclavage, éprouve l'allégresse de dire la barbarie haïtienne.¹¹²⁶» Les puissances européennes lancées à la conquête de l'Afrique noire ont été avec les abolitionnistes américains les plus grands propagandistes de l'incapacité congénitale des Noirs à se gouverner eux-mêmes. Depuis l'indépendance et surtout après l'ouvrage dévastateur «*Haïti or the Black Republic (1884)*», une campagne internationale de dénigrement est menée contre Haïti tant en Europe qu'aux États-Unis. « Sur une Haïti trop tôt indépendante, il faudra que circulent à travers toute l'Europe des rumeurs de

cannibalisme, de sauvagerie, de despotisme inhérents à une population de « race noire» coupée du monde « blanc». ¹¹²⁷ »

La nation barbare est un imaginaire- écran « au sens double d'obstacle et de surface de projection. ¹¹²⁸ » Cet imaginaire est surface de projection pour la nation civilisée qui s'affirme dans la destruction de toute altérité. Elle se présente « ainsi comme la seule réalité, la seule vérité, dans l'illusion d'un auto- engendrement qui se soutient de l'extermination potentielle ou effective de toute altérité. ¹¹²⁹ » L'affirmation de la positivité de la nation civilisée passe par négation de l'altérité c'est-à-dire la dénégation de la culture de l'Autre : sa religion, son savoir-faire, son savoir, etc. La nation barbare est le contraire de la nation civilisée, c'est celle qui n'est pas dépositaire des valeurs de la civilisation occidentale considérées comme universelles. Ainsi, l'infériorité de l'Autre « n'est autre que l'autre face de l'affirmation de la vérité propre des institutions de la société-Ego. ¹¹³⁰ »

Après l'indépendance d'Haïti on assiste à un glissement de la relation Maître/esclave à celle de Civilisé/barbare. Suite à l'indépendance, les nations occidentales ont vite commencé par établir la hiérarchie culturelle entre leur pays et Haïti. L'entreprise de dévalorisation continue pour obliger la nouvelle nation à interioriser son infériorité et réclamer avec ténacité et énergie la culture de l'Autre. Cette position imaginaire ne sera pas dépourvue d'effet quant à la pratique politique que les Américains vont instaurer dans le pays. Dans un de ses discours peu avant l'occupation américaine en 1915, le secrétaire d'État Lansing fonde la différence entre barbarie et civilisation sur la question de la race.

La race africaine est incapable de s'organiser politiquement. Il manque à cette race le génie du gouvernement. Incontestablement il y a en elle une tendance inhérente à retourner à la barbarie, à secouer le vernis de la civilisation à laquelle sa nature physique est allergique. Bien sûr, il y a beaucoup

d'exceptions individuelles à cette tare congénitale mais c'est vrai de la masse comme nous en avons l'expérience ici, aux États- Unis.¹¹³¹

Dans un message du 6 Décembre 1904 au congrès américain, Théodore Roosevelt justifie le droit d'intervention des nations civilisées pour mettre de l'ordre chez les nations instables.

Tout État dont le peuple se conduit bien peut compter sur notre cordiale amitié. Tout ce que désire ce pays-ci, c'est de voir régner dans les contrées voisines la stabilité, le bon ordre et la prospérité. Si une nation montre qu'elle sait agir de manière raisonnable et décente, si elle maintient l'ordre et remplit ses obligations, elle n'a pas à craindre d'intervention de la part des États-Unis. Mais des défaillances répétées et une carence du pouvoir se traduisant par un relâchement général des liens de la société civilisée peuvent, en Amérique comme ailleurs, nécessiter en dernière ressource l'intervention de quelque nation civilisée, et, dans l'hémisphère occidental, l'adhésion des États- Unis à la doctrine Monroe peut les pousser, dans de tels cas flagrants de manquements ou d'impéritie, à exercer, bien qu'à contre- cœur, un pouvoir de police internationale.¹¹³²

Les Américains font irruption dans la société haïtienne comme « les civilisateurs qui détiendraient la réponse¹¹³³ » aux maux de la société barbare nommée Haïti. Le rapport nation civilisée/ nation barbare institué sur la base de la supériorité culturelle est un rapport de pouvoir ou de domination qui s'étend à tous les autres champs de signification comme lieux de pouvoir. La nation barbare ne se définit que par rapport à la nation occidentale et civilisée. Elle est « un manque, un vide, qui attend d'être rempli »¹¹³⁴ par la civilisation.

L'institution du rapport nation civilisée/nation barbare est l'institution sociale non simplement de la différence mais surtout le la relation supériorité/ infériorité, l'institution d'une hiérarchie entre les personnes et les nations. Cette institution est à fois et inséparablement « *institution « réelle- matérielle » -incarnée* dans des réseaux sociaux et des positions individuelles, instrumentée dans des possessions, des privilèges, des droits , des « sphères de compétence », des outils, des armes- et

institution d'une *signification imaginaire sociale*- ou plutôt d'un magma de significations imaginaires sociales, dont le noyau diffère selon les sociétés- en vertu de laquelle les gens sont définis, conçus et « agis » réciproquement et pour eux-mêmes , comme « supérieurs » et « inférieurs » selon une ou plusieurs relations d'ordre socialement instituées.¹¹³⁵ »

2.3.1.1 La justification religieuse de la pratique coloniale américaine

Depuis 1860, le concordat avait déjà remis à l'Église catholique le monopole de l'éducation et de la christianisation pour civiliser les masses haïtiennes. Les Américains débarquent avec la mission de civiliser une nation barbare comme une responsabilité partagée des grandes nations. Cette obligation de civilisation est un devoir qui incombe aux grandes nations et auquel « elles ne peuvent se soustraire sans manquer à leur mission et sans encourir une véritable déchéance morale »

Dans cette mission commune de civilisation, les intérêts du clergé français et des occupants américains coïncident dans la lutte contre le vodou considéré comme source de honte, de magie noire et d'idolâtrie. À propos du culte vodou, le major Wirkus écrit que « ces braves sauvages englobent dans un même culte le dieu des chrétiens et leurs idoles que leurs ancêtres avaient jadis sur la terre africaine.¹¹³⁶ »

Les marines débarquent en Haïti pour mettre fin à « la barbarie qui sévissait encore dans les masses haïtiennes à cause des croyances vodouesques.¹¹³⁷ » La lutte contre la barbarie dans le champ religieux prendra la forme de lutte contre le vodou et ses adeptes et par conséquent de l'imposition des religions chrétiennes. Le haut clergé notamment Monseigneur Kersuzan du Cap-Haïtien était satisfait de l'excellente coopération entre l'Église catholique et l'occupation américaine. Dans sa lettre pastorale durant le carême de 1919 ce prélat voit l'occupation américaine comme un

remède aux maux causés par les ennemis du pays que sont les cacos et fauteurs de révolution.

Ce n'est donc pas nous, peuple haïtien en masse qui sommes vraiment atteints par la honte; ceux sur qui elle pèse directement, ce sont les révolutionnaires et fauteurs de révolutions, des hommes qui s'intitulaient nos frères, qui osaient s'appeler nos sauveurs, et qui étaient les artisans de notre ruine. Voilà les coupables. Nous, nous sommes leurs victimes. Voilà nos ennemis, ce ne sont pas les Américains. Répétons-le : quelque vive et profonde que soit la blessure d'amour-propre national faite à nos cœurs, du moins le mal de l'occupation ne nous déshonore pas, nous, et si c'est un mal, ce n'est que l'amertume du remède que réclamait notre état désespéré, du remède nécessaire pour nous guérir d'un mal infiniment plus grand.¹¹³⁸

Ce même Mgr Kersuzan loue la bonne volonté, la bonté et délicatesse du gouvernement américain qui au lieu d'imposer toutes les clauses de la convention

eut la délicatesse de nous la proposer, de nous permettre de la discuter et d'introduire dans son texte primitif plusieurs modifications d'importance; n'était-ce pas en nous imposant la force, nous témoigner toute la bienveillance, tout le respect possible? Et la puissance qui nous a abordés avec ces forces, dans le triste état où nous étions, ne peut-elle pas nous vouloir du bien?... La grande puissance qui est venue, que nous avons provoquée à venir nous imposer la paix et l'ordre, veut servir nos intérêts, c'est son suprême désir : elle veut fixer nos pas dans la voie de la prospérité et du progrès intellectuel; elle veut notre bonheur comme nation.¹¹³⁹

2.3.1.2. La justification juridique de la pratique coloniale américaine

La convention haïtiano-américaine de 1916 est la base de légitimation de l'intervention américaine. Au préambule du document, il est dit que l'intervention se veut être une action de coopération cordiale entre Haïti et les États-Unis pour s'assurer des avantages mutuels.

La République d'Haïti, désirant, en outre, remédier à la situation actuelle de ses finances, maintenir l'ordre et la tranquillité sur son territoire, mettre à exécution des plans de son développement économique et la prospérité de la République et du peuple haïtien; Et les États-Unis sympathisant avec ces vues et objets et désirant contribuer à leur réalisation; ont résolu de conclure une Convention à cette fin.¹¹⁴⁰

Franklin Delano Roosevelt se targue d'avoir écrit la nouvelle constitution de 1922 qui a ouvert la porte aux étrangers pour l'acquisition de la terre et structuré le système politique haïtien. « Vous devez savoir que j'ai participé à l'administration de deux petites républiques. En réalité, j'ai écrit moi-même personnellement la Constitution d'Haïti et si vous le permettez, je vous dirai que c'est une très bonne constitution.¹¹⁴¹»

2. 4. La pratique coloniale américaine

La force de l'imaginaire de la nation civilisée «s'exerce avec d'autant plus d'efficacité qu'elle est appuyée sur des institutions¹¹⁴²» et qu'elle commence par contraindre la nation barbare à abandonner ses propres pratiques culturelles. L'imaginaire du «pays barbare» oriente tout naturellement la pratique de colonisation américaine dans la ligne de la «dé-barbarisation» qui consiste en l'offre des bienfaits de la civilisation occidentale. Suite à la «barbarisation» des significations imaginaires sociales spécifiques du pays, l'essentiel de la praxis coloniale américaine se concentre sur la lutte contre la barbarie ou l'offre des significations sociales de la société américaine comme moyens pour sortir du fossé. Les multiples formes de praxis coloniale américaine ne sont que des supports, des médiations pour la « conquête des esprits», bref la conquête de l'imaginaire. La colonisation américaine est fondamentalement la colonisation par l'auto- colonisation de l'imaginaire des haïtiens en faveur de l'assujettissement au pouvoir politique et économique américain. « Pour l'essentiel, la politique américaine en Haïti rejoignait celle des métropoles européennes vis-à-vis de leurs colonies en Afrique noire ou au Moyen-Orient. Il

fallait orienter précisément ce pays, dans le cadre de la spécialisation internationale du travail.¹¹⁴³»

2.4.1 La mise en place des structures de domination militaire

À la veille de l'occupation américaine, le pays était fragilisé par la guerre entre diverses fractions politiques et était proche de la faillite économique due au paiement de la dette de l'indépendance et à une économie peu structurée. Les marines débarquent en Haïti le 28 juillet 1915 à la faveur des troubles politiques qui de 1912-1915 plongèrent le pays dans un climat d'anarchie presque généralisée. Suite au massacre des prisonniers politiques survenu le 27 juillet 1915 et au lynchage du général Charles Oscar et du président Vilbrun Guillaume Sam par un peuple en colère, les américains occupèrent le pays en absence de tout gouvernement.

Ainsi, l'une des premières activités des occupants pour prévenir les luttes des factions et les désordres était la constitution d'une force armée sous le nom de Gendarmerie d'Haïti. La convention haïtiano- américaine en fait mention dans son article IX et il est inscrit dans l'article 118 de la constitution de 1918 que cette armée sera créée « pour maintenir l'ordre, garantir les droits du peuple et exercer la police dans les villes et les campagnes. Elle est la seule force armée de la République.¹¹⁴⁴»

L'armée haïtienne est instituée comme support de l'imaginaire et de la domination américaine. En effet, depuis l'occupation américaine jusqu'à sa disparition, l'armée a joué un rôle important et incontournable dans le devenir de la société haïtienne. Le rôle des marines dans la politique haïtienne augurait déjà l'orientation «stratocratique» de la société haïtienne. Durant l'occupation, le pouvoir effectif quant aux orientations décisives de la société appartenait à l'armée américaine. Elle n'avait besoin du gouvernement choisi que comme masque et comme instrument légal. L'armée américaine a été l'instance ultime de la domination effective du pays et elle

a crée l'armée haïtienne à son image pour la mettre au service du Département d'État. « Cette armée modernisée, disciplinée, cohérente, se dressa en gardienne de l'ordre; elle se chargera d'assurer le prolongement de la présence américaine dans la vie politique et dans le système global de la dépendance. Elle devint l'arbitre des situations politiques délicates.¹¹⁴⁵ » En effet, l'occupation a institué l'armée haïtienne comme un appareil de domination politique au service des intérêts américains.

2.4.2. La mise en place des structures de domination économique et financière

Avant même l'occupation, le capital américain avait déjà pénétré le pays avec leurs multiples investissements dans les compagnies de sucre, les tramways, la national railroad, la banque nationale, etc. L'occupation américaine comme colonisation directe a exercé dans l'espace économique et financier une domination humiliante pour le peuple haïtien et même pour le gouvernement, selon Louis Borno.

Le peuple haïtien vit la tyrannie vexatoire et injuste des fonctionnaires américains qui, contrairement au traité, veulent imposer à la République des lois budgétaires et des impôts.... sans respect pour la dignité nationale et inspirés par des sentiments de caractère personnel qui n'obéissent pas aux intérêts supérieurs des deux pays.¹¹⁴⁶

La convention haïtiano-américaine du 16 Septembre 1915 dans ses articles II, III, IV, V, VI, VII, VIII et IX instituent les postes de Receveur général et de Conseiller financier détenus par des militaires américains pour la gestion des douanes et des finances de la République. Ces deux fonctionnaires « jouissaient du pouvoir à volonté. Le Président de la République lui-même leur devait obéissance sous peine de se voir sanctionné de peines pouvant aller jusqu'au blocage de son traitement¹¹⁴⁷ » L'État Haïtien n'avait aucun pouvoir de décision sur la gestion des finances publiques du pays et était soumis à la politique et à la hiérarchie établies par l'occupant.

Les Américains ont éliminé et supplanté les capitalistes allemands et français en Haïti. Ils ont fabriqué une nouvelle constitution en 1918 taillée sur mesure pour leur permettre d'acquérir de grandes propriétés pour que les compagnies américaines puissent produire du sucre, des fruits et du sisal pour l'exportation. En effet la politique de la terre en vigueur depuis 1804 a été modifiée sous les auspices américaines. L'appropriation des terres pour les plantations agricoles des hommes d'affaires américains a signifié l'expropriation de la paysannerie. Entre 1915 et 1930, 33 mesures législatives ont été prises pour faciliter l'acquisition de la terre par les compagnies américaines. L'occupation orientait peu à peu l'économie agraire vers le développement capitaliste et contribuait à la création d'un prolétariat agricole.

2.4.3. La mise en place de structure de domination politico-démocratique

L'occupation a conditionné le pouvoir politique dans son organisation et son fonctionnement. De fait, l'occupation s'est donnée pour tâche de stabiliser la vie politique haïtienne, d'implanter la pratique démocratique dans la politique haïtienne, bref de « l'adapter de façon plus efficace au nouveau statut de dépendance ¹¹⁴⁸ » et de l'intégrer « au système de subordination politique qu'ils venaient imposer à toute l'Amérique Latine. ¹¹⁴⁹ »

Ils ont remodelé les institutions de l'État et mis en place les mécanismes pour le fonctionnement de la démocratie représentative.

La voie électorale pour la nomination des «représentants du peuple», le fonctionnement des trois pouvoirs, la législation sur les droits des citoyens et la reconnaissance du droit à l'existence de certains groupes de pressions (étudiants, commerçants, presse), ou même de l'opposition, firent qu'Haïti entraînait en principe, dans le cadre de la démocratie représentative, utilisant les mécanismes propres à ce système- au moins sur le plan légal. ¹¹⁵⁰

2.5. Les attitudes et comportements des acteurs de la société haïtienne

2.5.1. L'adhésion

La hiérarchie de couleur, le discours de la différence et les pratiques subséquentes dont l'origine se trouve dans la colonie se trouvent renforcées avec la présence des Marines « En effet, on assiste à une « mulâtrification » des postes supérieurs de l'appareil de l'État parallèlement à la consolidation de la position des « mulâtres » dans le secteur économique.¹¹⁵¹ » D'ailleurs, la « nomination de Sudre Dartiguenave , un mulâtre du Sud, à la présidence marqua un nouveau tournant; le transfert du pouvoir des noirs aux mulâtres.¹¹⁵² » Les Américains ont manipulé les tensions entre Noirs et Mulâtres en Haïti et à plus forte raison ont soutenu « la fraction mulâtre tout en répandant l'idée de l'obstacle que constituerait le vodou à la reconnaissance de la dignité du peuple haïtien comme peuple « civilisé ». ¹¹⁵³ »

2.5.2 La contestation et le départ des Américains

L'occupation américaine a consolidé la marginalisation de la paysannerie en mettant fin à son mode de participation politique et en créant une armée urbaine pour contrôler les campagnes par l'intermédiaire des chefs de section. Elle a en outre contribué à la centralisation de l'administration publique au pays et renforcé l'élite politique, religieuse et économique

Pendant l'occupation américaine, nous trouvons la contestation au sein de toutes les couches de la société, depuis les Cacos représentant les couches paysannes jusqu'à l'élite politique et intellectuelle. L'occupation a connu la résistance armée de la part des paysans dépossédés au profit des grandes propriétés des compagnies. La paysannerie s'est révoltée dès le départ contre l'occupation américaine surtout pour la corvée qui ressemble aux pratiques esclavagistes combattues et rejetées par les

esclaves qui ont fait l'indépendance. À cause de leur goût de la liberté et de leur lutte pour l'autonomie les Cacos sont traités par les Américains de bandits, d'insoumis et d'incivilisés. Entre 1918 et 1920, les chefs de Cacos Charlemagne Peralte et de Benoît Batrville se sont soulevés contre l'occupation, mais ce mouvement de guérilla fut écrasé dès 1920.

Il y a eu aussi une résistance idéologico-politique face à l'occupation. On n'a qu'à lire l'« appel au peuple haïtien » de Rosalvo Bobo en avril 1915. Dans ce pamphlet, il montre son appréciation pour la technique des Américains tout en fustigeant l'occupation du territoire par l'armée américaine.

Introduire dans notre pays ses industriels, ses capitaux, ses méthodes de travail, lui faire des avantages particuliers pour en tirer autant de lui, c'est un de mes rêves les plus ardents et les plus constants. Mais lui livrer nos douanes et nos finances, nous mettre sous sa tutelle, jamais! jamais! Cela ou la disparition du pays, je choisirais la disparition.¹¹⁵⁴

Face à cette occupation humiliante, Jacques Roumain appelle à l'union des élites et du peuple pour gagner la bataille de la dignité et chasser les Américains du territoire.

Oubliez, oubliez. Nous tous souffrons. La souffrance nous a égalisés. Durement. Au-dessus de toutes mesquines querelles, il y a la Patrie meurtrie à sauver. Ainsi, voyez ce paysan. Mettre votre main dans sa rude main calleuse et belle de toucher, de peiner chaque jour dans la Sainte Terre. Soyons des frères unis. Sans cela une mort plus cruelle que la mort physique nous attend. Brisons les barrières! Étreignons- nous.¹¹⁵⁵

Nous pouvons mentionner aussi la résistance culturelle face à l'occupation américaine avec l'émergence du mouvement indigéniste initié par Jean-Price Mars qui associe l'identité culturelle et le nationalisme. Cet auteur est la figure du résistant culturel face à l'occupation américaine pour promouvoir la conscience raciale et la solidarité entre les Noirs du monde entier. C'est durant l'occupation américaine en 1928 qu'il publia « Ainsi parla l'oncle » qui marqua le début du mouvement

indigéniste. Autour de la revue indigène on y retrouve les figures de Jacques Roumain, Carl Brouard, Émile Roumer, Jean F., Brierre, Roussan Camille, François Duvalier Lorimer, Denis, Magloire St-Aude. Face au mépris des Américains, ils voulurent mettre en valeur la culture haïtienne, revenir aux sources de la culture haïtienne en tentant de ré-inscrire l'africanité en Haïti.

Ils valorisent la culture paysanne (musique, vodou, danse), le folklore paysan et critiquent le bovarysme ou la mentalité qui défend que les valeurs extérieures sont porteuses de la civilisation.

Face au mépris du peuple, de sa religion et de sa culture, Jean-Price Mars et ses disciples Jacques Roumain et Jacques Stephen Alexis se sont engagés à lutter pour la réhabilitation et la reconnaissance du vodou comme religion traditionnelle. Ces trois auteurs ont contribué à changer le regard sur les religions populaires et traditionnelles en démontrant qu'elles ne sont ni obstacles au développement ou à la christianisation. Les marxistes Roumain et Alexis dans l'école indigéniste mènent la lutte anti-impérialiste et anti-occupation par l'exaltation de la religion populaire.

En effet Jean-Price Mars déclara le vodou comme une religion à part entière et une source de la culture nationale dont on ne doit pas avoir honte :

Le vaudou est une religion, parce que tous les adeptes croient à l'existence des êtres spirituels qui vivent quelque part dans l'univers en étroite intimité avec les humains dont ils dominent l'activité..... Le vaudou est une religion, parce que le culte dévolu à ses dieux réclame un corps sacerdotal hiérarchisé, une société de fidèles, des temples, des autels, des cérémonies et, enfin toute une tradition orale qui n'est certes pas parvenue jusqu'à nous sans altération, mais grâce à laquelle se transmettent les parties essentielles de ce culte....Le vaudou est une religion parce que, à travers le fatras des légendes et la corruption des fables, on peut démêler une théologie, un système de représentation grâce auquel, primitivement, nos ancêtres africains s'expliquaient les phénomènes naturels et qui gisent de façon latente à la base

des croyances anarchiques sur lesquelles repose le catholicisme hybride de nos masses populaires.¹¹⁵⁶

Enfin Price-Mars appela tous les « Haïtiens à rejeter tout complexe d'infériorité vis-à-vis du Vaudou et même à partir du Vaudou pour retrouver leur originalité.¹¹⁵⁷» De Rosalvo Bobo à Jean- Price Mars et Jacques Roumain, tout un mouvement nationaliste et culturel s'est dressé face à l'occupation/colonisation américaine. Ce mouvement de contestation finit par obliger le Président Sténio Vincent et le Président Franklin Delano Roosevelt réunis au Cap- Haïtien le 5 juillet 1934 à s'entendre pour signer le 24 juillet 1934 l'accord du départ des Marines en Haïti.

⁹⁹³ Braudel, Fernand, *La dynamique du capitalisme*, Éditions Flammarion, Paris, 1985.

⁹⁹⁴ Wallerstein, Immanuel, *Le capitalisme historique*, Éditions La découverte& Syros, Paris, 2002.

⁹⁹⁵ Wallerstein, Immanuel, *Comprendre le monde, Introduction à l'analyse des systèmes- monde*, Éditions la découverte, Paris, 2006.

⁹⁹⁶ Castoriadis, Cornelius, *La brèche*, pp. 191-192.

⁹⁹⁷ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 151

⁹⁹⁸ Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, p. 384.

⁹⁹⁹ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, p. 56.

¹⁰⁰⁰ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, p. 274.

¹⁰⁰¹ Elias, Norbert, *Logiques de l'exclusion*, Éditions Fayard, Paris, 1997, p. 229.

¹⁰⁰² Hurbon, Laënnec, *Religions et lien social*, Éditions du Cerf, Paris, 2004 , p. 445.

-
- ¹⁰⁰³ Dussel, Enrique, *L'occultation de l'Autre*, p. 12.
- ¹⁰⁰⁴ Dussel, Enrique, *L'Occultation de l'Autre*, p. 40.
- ¹⁰⁰⁵ Gélinas, Jacques, B., *La globalisation du monde*, Éditions Écosociété, Montréal, 2000, p. 24.
- ¹⁰⁰⁶ Hurbon, Laënnec, *Religions et lien social*, p. 55.
- ¹⁰⁰⁷ Gruzinski, Serge et Carmen, Bernand, *Histoire du Nouveau Monde*, Éditions Fayard, Paris, 1991, p. 10.
- ¹⁰⁰⁸ Wunenberger, Jean- Jacques, *La rencontre des imaginaires entre Europe et Amériques*, Éditions L'harmattan, Paris, 1993.
- ¹⁰⁰⁹ Dussel, Enrique, « Les motivations réelles de la conquêtes », *Concilium* 232, 1990, p. 56
- ¹⁰¹⁰ Joas, Hans, *La créativité de l'agir*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999.
- ¹⁰¹¹ Torodov, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique*, Éditions du Seuil, Paris, 1982, p. 186.
- ¹⁰¹² Bessis, Sophie, *L'occident et les autres*, p. 16.
- ¹⁰¹³ Idem. P. 19.
- ¹⁰¹⁴ Bernand, Carmen et Serge, Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, Éditions Fayard, Paris, 1991, p. 77.
- ¹⁰¹⁵ Idem. Pp.59-60.
- ¹⁰¹⁶ Bessis, Sophie, *L'Occident et les autres*, p. 19.
- ¹⁰¹⁷ Morin, Edgar, *Culture et barbarie européennes*, Éditions Bayard. Paris, 2005. p. 64.
- ¹⁰¹⁸ Dussel, Enrique, 1492, *L'occultation de l'autre*, Les éditions Ouvrières, Paris, 1992, p.6.
- ¹⁰¹⁹ Bernand, Carmen, Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau monde*, Éditions Fayard, Paris, 1991, p. 10.
- ¹⁰²⁰ Schnapper, Dominique, *La relation à l'Autre*, p. 35.
- ¹⁰²¹ Ibid., p. 36.
- ¹⁰²² Gomez- Moriana, Antonio, « Christophe Colomb et l'invention de l'«indien» » in Dir Gomez- Moriana, Antonio et Trottier, Danièle, *L'«indien», instance discursive*, Les éditions Balzac, Québec, 1991.
- ¹⁰²³ Aristote, *Les Politiques*, Éditions Flammarion, Paris, 1990, pp. 94-100.
- ¹⁰²⁴ Dussel, Enrique, *L'occultation de l'Autre*, p. 133.
- ¹⁰²⁵ Bernand, Carmen et Serge, Gruzinski, *Histoire du Nouveau monde*, p. 65.
- ¹⁰²⁶ Zavala, Silvio, *Amérique latine : philosophie de la conquête*, pp. 127- 128.
- ¹⁰²⁷ Romano, Ruggiero, *Les conquistadores, les mécanismes de la conquête coloniale*, Éditions Flammarion, Paris, 1972, pp. 100- 101
- ¹⁰²⁸ Hurbon, Laënnec, « Évangéliser la Caraïbe » in Berten, Ignace et René, Luneau (dir), *Les rendez-vous de St Domingue*, Éditions du Centurion, Paris, 1991, p.56.
- ¹⁰²⁹ Idem.
- ¹⁰³⁰ Idem
- ¹⁰³¹ In Zavala, Sylvio, *Amérique Latine : philosophie de la conquête*, p. 134.
- ¹⁰³² Romano, Ruggiero, *Les conquistadores, les mécanismes de la conquête coloniale*, Éditions Flammarion, Paris, 1972, pp. 100- 101.
- ¹⁰³³ Grotius, Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, PUF, Paris, 2005, p. 534.
- ¹⁰³⁴ Ibid., p. 535
- ¹⁰³⁵ Ibid, p. 669- 670.
- ¹⁰³⁶ Ibid, p. 671.
- ¹⁰³⁷ Ibid., p. 672.
- ¹⁰³⁸ Ibid., p. 670.
- ¹⁰³⁹ Hurbon, Laënnec, *Religion et lien social*, Éditions du Cerf, Paris, 2004, p. 45.
- ¹⁰⁴⁰ Hurbon, Laënnec, «Évangéliser dans la Caraïbe ». p. 55.
- ¹⁰⁴¹ Zavala, Silvio, *Amérique Latine : philosophie de la conquête*, pp.137-138
- ¹⁰⁴² Hurbon, Laennec, «Évangéliser la Caraïbe » in Berten, Ignace et René, Luneau (dir), *Les rendez-vous de St Domingue*, Éditions du Centurion, Paris, 1991, p.53

-
- ¹⁰⁴³ Gruzinski, Serge et Carmen Bernand, *Histoire du Nouveau monde*, p. 542.
- ¹⁰⁴⁴ In Zavala, Sylvio, *Amérique Latine : philosophie de la conquête*, Éditions Mouton Paris, 1977, p.130-131.
- ¹⁰⁴⁵ Hurbon, Laënnec, *Religion et lien social*, p. 36.
- ¹⁰⁴⁶ Gutierrez, Gustavo, *Dieu ou l'or des Indes occidentales*, Éditions du Cerf, Paris, 1989.
- ¹⁰⁴⁷ Las Casas, Bartholomé, *Très brève description de la destruction des Indes*, p. 52.
- ¹⁰⁴⁸ Gruzinski, Serge, *Histoire du Nouveau Monde*, p. 251.
- ¹⁰⁴⁹ Hurbon, Laënnec, *Religions et lien social*, Éditions du Cerf, Paris, 2004, p. 40.
- ¹⁰⁵⁰ Las Casas, Bartholomé, *De l'unique manière d'évangéliser*, p. 126.
- ¹⁰⁵¹ Idem.
- ¹⁰⁵² Ibid., p. 129.
- ¹⁰⁵³ Ibid., p. 130.
- ¹⁰⁵⁴ Ibid., p. 123.
- ¹⁰⁵⁵ Ibid., p. 135.
- ¹⁰⁵⁶ Ibid., pp. 94- 95.
- ¹⁰⁵⁷ Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique, la question de l'Autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1982, p. 225.
- ¹⁰⁵⁸ Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique, la question de l'Autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1982, p. 213.
- ¹⁰⁵⁹ De Las Casas, Bartolomé, *Très brève relation de la destruction des Indes*, Éditions La Découverte, Paris, 1996, p.49.
- ¹⁰⁶⁰ Ibid., p. 54.
- ¹⁰⁶¹ Gruzinski, Serge, *L'histoire du Nouveau Monde*, pp. 250- 251.
- ¹⁰⁶² Ibid., pp. 256- 257.
- ¹⁰⁶³ Rousseau, Jean- Jacques, *Du contrat social*, Éditions Flammarion, Paris, 2001, pp. 50-51.
- ¹⁰⁶⁴ Montesquieu, *De l'esprit des lois*. Éditions Flammarion, Paris, 1979, Livre XV, p. 393.
- ¹⁰⁶⁵ Midy, Franklin (dir), *Mémoire de la révolution d'esclaves à St Domingue*, Les Éditions du CIDIHCA, Montréal, 2006, p. 60.
- ¹⁰⁶⁶ Cité par Blancpain, François, *La colonie française de St Domingue*, Éditions L'harmattan, Paris, 2004, p. 16.
- ¹⁰⁶⁷ Ibid., p. 21.
- ¹⁰⁶⁸ Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, pp. 272- 274.
- ¹⁰⁶⁹ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 163.
- ¹⁰⁷⁰ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 213.
- ¹⁰⁷¹ Dussel, Enrique, « La chrétienté moderne devant celui qui est autre, de l'indien « rudo » au « bon sauvage » in *Concilium* # 150. p. 69.
- ¹⁰⁷² Mignolo, Walter D., «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad», in Lander, Edgardo (ed), *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clasco, 2000, p. 63.
- ¹⁰⁷³ Lettre du Ministre de la Marine aux administrateurs de la colonie en date du 7 Janvier 1767 cité par Blancpain, François, *La colonie française de St Domingue*, Éditions Karthala, Paris, 2004, p. 38
- ¹⁰⁷⁴ Pétré- Grenouilleau, Olivier, *Traites négrières*, Éditions Gallimard, Paris, 2004.
- ¹⁰⁷⁵ Castoriadis, Cornélius, *Sur le contenu du socialisme*, p. 280.
- ¹⁰⁷⁶ Sala- Molins, Louis, *Les Misères des Lumières*, p. 83.
- ¹⁰⁷⁷ Sala- Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, PUF, 1987, Paris, p. 182.
- ¹⁰⁷⁸ Idem.
- ¹⁰⁷⁹ Ibid., p. 104.
- ¹⁰⁸⁰ Elmandjra, Mahdi, *Humiliation à l'ère du méga- impérialisme*, Éditions Maison-Neuve Larose, Casablanca, pp. 9- 16.

- ¹⁰⁸¹ Pechriggl, Alice, *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres. I. Du corps à l'imaginaire civique*, Éditions l'Harmattan, Paris, 2000, p. 32.
- ¹⁰⁸² Ibid., p. 150.
- ¹⁰⁸³ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 186.
- ¹⁰⁸⁴ Hurbon, Laennec, *Pour une sociologie d'Haïti au XXI^e siècle*, pp. 46- 47.
- ¹⁰⁸⁵ Memmi, Albert, *Portrait du Colonisé*, p. 66.
- ¹⁰⁸⁶ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 233.
- ¹⁰⁸⁷ Hurbon, Laennec, « La traite et l'esclavage des Noirs en Amérique », *Concilium* 232, pp. 116- 117
- ¹⁰⁸⁸ Gisler, Antoine, *L'esclavage aux Antilles françaises*, Éditions Karthala, Paris, 1981, p. 20.
- ¹⁰⁸⁹ Memmi, Albert, *Portrait du colonisé*, Éditions l'étincelle, Montréal, 1972, p.91
- ¹⁰⁹⁰ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 212.
- ¹⁰⁹¹ Ibid., p. 213.
- ¹⁰⁹² Pechriggl, Alice, *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres*, pp. 132- 133.
- ¹⁰⁹³ Guillaumin, Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Éditions Côté- femmes, Paris, 1992, p.48.
- ¹⁰⁹⁴ Ibid., p. 114.
- ¹⁰⁹⁵ Guillaumin, Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, p.26.
- ¹⁰⁹⁶ Sala- Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, PUF, 1987, Paris, p.90.
- ¹⁰⁹⁷ Vergès, Françoise, *La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage*, Albin Michel, Paris, 2006, p.44.
- ¹⁰⁹⁸ Hurbon, Laennec, *Culture et dictature en Haïti*, p. 42.
- ¹⁰⁹⁹ Hurbon, Laennec (dir), *L'insurrection des esclaves de St Domingue (22- 23 Août 1791)*, Éditions Karthala, Paris, 2000, p. 30.
- ¹¹⁰⁰ Hurbon, Laennec, *Culture et dictature en Haïti*, p. 35.
- ¹¹⁰¹ Hurbon, Laennec, *L'insurrection des esclaves de St Domingue*, p. 31.
- ¹¹⁰² Hurbon, Laennec, *Culture et dictature en Haïti*, p. 44.
- ¹¹⁰³ Midy, Franklin (dir), *Mémoire de la Révolution des esclaves de St Domingue*, p. 79.
- ¹¹⁰⁴ Midy, Franklin, « Vers l'indépendance des colonies à esclaves d'Amérique : l'exception haïtienne » in Dorigny, Marcel (dir), *Haïti, première république noire*, Société française d'histoire d'outre mer, Paris, 2003, pp.121-138.
- ¹¹⁰⁵ Fick, E., Carolyn, « La révolution de St Domingue. De l'insurrection du 22 Août 1791 à la formation de l'État haïtien » in Hurbon, Laennec (dir), *L'insurrection des esclaves de St Domingue (22- 23 Août 1791)*, Éditions Karthala, Paris, 2000, p. 71
- ¹¹⁰⁶ Dorigny, Marcel, « Aux origines de l'indépendance d'Haïti et son occultation » in Dir Pascal, Blanchard et co, *La fracture coloniale*, Éditions la Découverte, Paris, 2006, p.49.
- ¹¹⁰⁷ Wargny, Christophe, *Haïti n'existe pas*, p.59.
- ¹¹⁰⁸ Hoffman, Léon- François, *Haïti : couleurs, croyances, créole*, Éditions CIDIHCA, Montréal, 1989, p. 10.
- ¹¹⁰⁹ Schnapper, Dominique, *La relation à l'autre*, p. 37
- ¹¹¹⁰ Idem.
- ¹¹¹¹ Hurbon, Laennec, *Culture et dictature en Haïti*, pp. 46- 47.
- ¹¹¹² Hoffman, Léon- François, *Haïti, Couleur, Croyance, Créole*, Éditions CIDHICA/DESCHAMPS, Port- au- Prince, Haïti, p. 10.
- ¹¹¹³ Idem.
- ¹¹¹⁴ Hurbon, Laennec, *Comprendre Haïti*, Éditions Karthala/Deschamps, Port- au-Prince, Haïti, p. 93.
- ¹¹¹⁵ Ibid., p. 128.
- ¹¹¹⁶ Ibid., p. 129.
- ¹¹¹⁷ Ibid., p. 134.
- ¹¹¹⁸ Péan, Leslie J.R., *Haïti. économie politique de la corruption. Tome II, l'État marron (1870- 1915)*, Éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 2005, p.349.

- ¹¹¹⁹ Ibid., p. 17.
- ¹¹²⁰ Hurbon, Laënnec, *Comprendre Haïti, Essai sur l'État, la nation, la culture*, Éditions Henri Deschamps, Port-au-Prince, Haïti, 1987, p. 18.
- ¹¹²¹ Ibid., p. 131.
- ¹¹²² Ibid., p. 132.
- ¹¹²³ Gruzinski, Serge, *La colonisation de l'imaginaire : société indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe – XVIIIe siècle*, Éditions Gallimard, Paris, 1988.
- ¹¹²⁴ Wargny, Christophe, *Haïti n'existe pas*, p. 60.
- ¹¹²⁵ Une expression de Napoléon III « Haïti, Haïti, pays de barbares » citée par Spencer John dans son livre, *Haïti or The black Republic* in Laënnec, Hurbon, *Le barbare imaginaire*, p. 96.
- ¹¹²⁶ Hurbon, Laënnec, *Le barbare imaginaire*, p. 6.
- ¹¹²⁷ Ibid., p. 54.
- ¹¹²⁸ Pechriggl, Alice, *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres*, pp. 30-31.
- ¹¹²⁹ Hurbon, Laënnec, *Le barbare imaginaire*, p. 301.
- ¹¹³⁰ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, p. 37.
- ¹¹³¹ Citée in Manigat, Leslie, *L'Amérique latine au XXe siècle*, Éditions du Seuil, Paris, 1991, p. 378.
- ¹¹³² Ibid., p. 365.
- ¹¹³³ Castoriadis, Cornelius, *Sur le contenu du socialisme*, p. 345.
- ¹¹³⁴ Hurbon, Laënnec, « Évangéliser la Caraïbe » in Berten, Ignace et René, Luneau (dir), *Les rendez-vous de St Domingue*, Éditions du Centurion, Paris, 1991, p. 56.
- ¹¹³⁵ Castoriadis, Cornelius, op. cit., p. 397.
- ¹¹³⁶ Cité par Hurbon, Laënnec in *Religions et lien social*, p. 200.
- ¹¹³⁷ Hurbon, Laënnec, *Dieu dans le vodou haïtien*, p. 80.
- ¹¹³⁸ Jean, Mgr, *Un siècle de l'église du Cap-Haïtien, 1860-1960*, Imprimerie Deschamps, Port-au-Prince, 1959, p. 486.
- ¹¹³⁹ Ibid., p. 487-488.
- ¹¹⁴⁰ Préambule de la convention haïtiano-américaine du 16 Septembre 1915 en annexe de Castor, Suzy, *L'occupation américaine*, p. 248.
- ¹¹⁴¹ Cité in Castor, Suzy, *L'occupation américaine*, p. 64.
- ¹¹⁴² Hurbon, Laënnec, *Le barbare imaginaire*, p. 312.
- ¹¹⁴³ Hurbon, Laënnec, *Comprendre Haïti*, p. 131.
- ¹¹⁴⁴ Article 118 cité à l'annexe du livre de Castor, Suzy, *L'occupation américaine*, p. 257.
- ¹¹⁴⁵ Castor, Suzy, *L'occupation américaine*, Éditions Henri Deschamps, Port-au-Prince, 1988, pp. 236-237.
- ¹¹⁴⁶ Extrait de la correspondance de Louis Borno, ministre des relations extérieures, au département d'État, cité par Suzy Castor in *L'occupation américaine*, p. 112.
- ¹¹⁴⁷ Castor, Suzy, *L'occupation américaine*, p. 110.
- ¹¹⁴⁸ Castor, Suzy, op. cit., p. 235.
- ¹¹⁴⁹ Idem.
- ¹¹⁵⁰ Ibid., p. 238.
- ¹¹⁵¹ Labelle, Micheline, *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*, Les presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1978, p. 59.
- ¹¹⁵² Castor, Suzy, *L'occupation américaine*, pp. 229-230.
- ¹¹⁵³ Hurbon, Laënnec, *Comprendre Haïti*, p. 94.
- ¹¹⁵⁴ Gaillard, Roger, *Les blancs débarquent*, Éditions Imprimerie le Natal, Port-au-Prince, 1987, p. 241.
- ¹¹⁵⁵ Roumain, Jacques, *Le Peuple et l'Élite* in Œuvres complètes de Jacques Roumain, pp. 445-446.
- ¹¹⁵⁶ Price-Mars, Jean, *Ainsi parla l'Oncle, suivi de revisiter l'oncle*, Éditions mémoire d'encrier, Montréal, 2009, p. 42.

¹¹⁵⁷ Hurbon, Laennec, *Dieu dans le vodou haïtien*, Éditions Henri Deschamps, Port- au-Prince, Haïti, 1987, p. 80.

CHAPITRE III

3. L'IMAGINAIRE INTERNATIONAL ET LA SOCIÉTÉ-MONDE INTERNATIONALE

Ce chapitre vise à saisir l'imaginaire international qui a orienté les pratiques de coopération internationale et structuré la société sous-développée entre 1960 et 1990. C'est un imaginaire matérialisé dans une conception du temps, de l'espace et de l'orientation des institutions. Bref, il s'agit de la période de l'imaginaire du développement (1945- 1990). L'analyse de la praxis de coopération internationale comme représentation de l'Autre et pratique du rapport de l'Occident à l'Autre (individu et société) est effectuée à partir des discours des principaux acteurs internationaux: discours des Gouvernements, des institutions nationales de coopération internationales et des institutions internationales de coopération internationale. Le discours de la coopération tend à imposer d'autorité et de l'extérieur les significations imaginaires sociales légitimes. C'est un discours qui vise à faire voir, à faire croire et à faire agir. C'est l'imposition d'une vision du monde, de ses divisions et de ses hiérarchies. Le discours de coopération est une entreprise qui vise à persuader le Sud et à le faire adhérer aux significations imaginaires qu'il véhicule.

D'une forme à l'autre l'expérience du rapport à l'Autre est celle d'une violence continue et ininterrompue. Le contrôle du corps a frayé la voie au contrôle de l'imaginaire, la violence physique a cédé le pas à la violence de l'imaginaire. Après les décolonisations, les pays occidentaux ne pouvaient plus et n'avaient plus besoin d'exercer leur domination territoriale directe. La coopération internationale comme action orientée vers une autre société témoigne des rapports de domination culturelle entre les sociétés. Elle est ainsi l'instrument privilégié du maintien de l'hégémonie du Nord et de domination occultée où les dominés sont associés à la mise en fonctionnement des mécanismes institutionnels pacifiques. Cette coopération se réalise dans une logique d'humiliation et de mépris. La coopération crée une situation

de la non- réciprocité, le Nord donne sans recevoir. Et c'est toute la société dominante qui dans ses efforts pour imposer ses propres significations imaginaires refuse la réciprocité.

La coopération internationale comme une forme de rapport à l'Autre est telle qu'elle se transforme en un champ d'influence unidirectionnelle et joue un rôle important dans le processus de structuration et de configuration permanente des sociétés du Sud. Elle est un instrument d'institution asymétrique du monde dont se sert le Nord pour imposer ses idées et sa vision du monde. C'est le règne de l'unilatéralité au niveau des solutions proposées. La coopération entre les pays développés et les pays dits sous- développés se résume au pouvoir d'imposer des significations imaginaires aux pays en développement et un pouvoir accepté par ces mêmes pays. Elle est l'opération d'imposition du système des significations imaginaires du Nord.

Le discours de coopération est le matériau privilégié pour étudier les significations imaginaires, les représentations qui mobilisent les actions et réactions des deux côtés.

3.1 La genèse de la coopération internationale et l'invention des pays sous-développés

Depuis le XIXe siècle des États souverains développaient entre eux des moyens de concertation pour résoudre des problèmes spécifiques et entretenaient entre eux des rapports de coopération. À la fin de la seconde guerre mondiale, émerge une nouvelle institution de la société mondiale (un nouvel ordre politique et un nouvel ordre économique) qui se caractérise par la mise en place des institutions en vue de faciliter la paix et la coopération entre les Nations- États souveraines. La coopération internationale qui s'est développée grâce à la croissance de l'interdépendance dans la société-monde peut être définie comme l'ensemble des ressources et des possibilités

que les pays industrialisés mettent au service des pays du sud dans des domaines déterminés pour faciliter leur progrès socio-économique et qui en même temps les conditionne politiquement, socialement et économiquement.

Avec le nouveau mode d'institution de la société- monde multipliant les nouveaux États-nations et l'émergence des rapports entre nations développées et sous-développées émerge aussi un nouveau type de pouvoir, le pouvoir international, le pouvoir de la coopération internationale. Les sociétés dites développées non seulement «*ont le pouvoir*» et disposent des moyens effectifs fondant l'exercice du pouvoir mais aussi «*disposent du pouvoir*» pour faire, faire faire, défaire, faire croire, ne pas faire ou omettre de faire.

[Globalement les politiques de coopération internationale se partagent les préoccupations suivantes] a) volonté de maintenir l'ordre politique et social existant, même s'il est manifestement injuste, puisqu'il fait partie d'un ordre mondial globalement favorable au Nord; l'aide peut d'ailleurs être présentée, dans ce contexte, comme un moyen plus « progressiste » que la guerre ou la contre-révolution; b) attitude généralement favorable au secteur privé, puisque le système mondial est fondé sur l'économie marchande : cette attitude a des implications multiples si l'on songe aux difficultés actuelles des entreprises des pays développés, au chômage qui en découle, et aussi aux intérêts très concrets que représente la présence au Sud de ces entreprises du Nord; c) plus généralement, tendance à favoriser au Sud toute espèce de politique économique qui soit favorable aux intérêts du Nord : extraversion, maintien de la dépendance, etc.¹¹⁵⁸

Durant la période coloniale, il n'existait pas d'aide officielle de la métropole aux colonies.¹¹⁵⁹ La nature et le contenu des activités de la coopération internationale ont pris des formes différentes depuis les 60 dernières années pour répondre aux conditionnements que sont la sécurité mondiale, la politique économique et commerciale et la bonne gouvernance. La question de la coopération internationale a commencé avec les décolonisations qui étaient aussi des conversions : « adoption, sur toute la terre, de l'image occidentale de l'*homo oeconomicus* sous sa forme extrême

d'*homo industrialis* aux besoins entièrement définis par la consommation.¹¹⁶⁰» Les motivations de la coopération internationale peuvent être classées globalement en trois catégories principales : commerciales, stratégiques et morales.¹¹⁶¹ Elle est une opération d'imposition des systèmes de significations du monde occidental et d'intégration des anciens pays colonisés au système mondial. Le système de coopération internationale a été créé par le Nord comme une machine nécessaire à l'expansion de son hégémonie (aspects militaires, économiques, politiques, techniques). Le Nord a acquis un pouvoir total dans la société- monde en créant la brèche infranchissable entre le Nord et le Sud (mécanismes de domination économique, politique, linguistique, religieuse, technique, etc).

Les mutations politiques à l'échelle internationale dues à la décolonisation et à la multiplication de nouveaux États- nations ont exigé de nouvelles représentations de la réalité internationale et une restructuration des relations internationales qui se sont réalisées sous le signe des relations de coopération au développement. La politique de coopération internationale avec les pays du Tiers- Monde est *étayée* sur le plan Marshall des États-Unis. On observe les premières activités dénommées « coopération au développement » avec le plan Marshall en 1949 comme aide américaine pour la reconstruction de l'Europe. Le succès de cette coopération avec l'Europe fut à la base d'une période d'expansion économique importante dans le monde occidental appelée les trente glorieuses.

À ses origines, la principale motivation du plan Marshall avait ses racines dans la générosité instinctive du peuple américain. Pendant quelques années, les États-Unis ont consacré près de 3% de leur produit national à aider l'Europe, en grande partie en formes de dons. Dès le début, cependant cette motivation originelle a coexisté avec un objectif bien défini : aider à reconstruire une Europe suffisamment forte pour résister à la menace du communisme. Et les deux éléments, humanitaire et défensif, ont depuis lors fourni la justification essentielle des plans américains d'aide aux pays sous-développés.¹¹⁶²

Les sociétés occidentales ont expérimenté que le « progrès », l'« expansion », la « croissante » sont des réalités effectives et caractérisent leurs sociétés. Aussi se sont-elles auto-désignées comme des « sociétés « développées », entendant par là qu'elles étaient capables de produire « une croissance auto- entretenue » » et se sont proposées « comme modèle pour l'ensemble du monde »¹¹⁶³ ou voie canonique et privilégiée pour l'évolution de toute la société mondiale. En un sens, « le développement est d'abord un regard sur le monde qui vise à valoriser celui dont il émane et à dévaloriser l'autre.¹¹⁶⁴ » D'où la coopération internationale comme tentative de « greffer l'expérience occidentale » sur les pays dits sous- développés. Car « ce qui avait été accompli en quelques années en Europe, pensait-on, pouvait être répété également dans les pays sous- développés. Le modèle existait, les pays d'Europe occidentale s'étaient « développés », aussi les pays économiquement arriérés n'avaient qu'à suivre leurs traces.¹¹⁶⁵ »

Le fait politique le plus important après la seconde guerre mondiale a été la division du monde en deux blocs idéologiques, politiques, économiques et militaires soit le bloc communiste sous le leadership de l'Union soviétique et le bloc capitaliste sous le leadership des États- Unis. Dans ce contexte a émergé au début des années 50 l'expression Tiers- Monde pour désigner le reste du monde non aligné sur les États- Unis et sur l'Union soviétique. Ces pays étaient caractérisés par leur distance avec les pays industrialisés. Avec la conférence Afro- asiatique de Bandung (1955) en Indonésie, débuta le mouvement tiers-mondiste pour échapper à la dynamique des deux blocs. Les initiateurs de ce mouvement furent Nasser, Tito, Nehru, Kofelawala et Ahmed Surkano. Lors de cette réunion on a fixé le prix des matières premières, a établi les bases d'une coopération Sud- Sud et a légitimé le fonds des Nations Unies pour le Développement. Ce mouvement était régi par quatre principes : l'anti- colonialisme, le neutralisme, le développement économique et l'égalité raciale. À partir de 1960 ce groupe avait la majorité aux Nations Unies.

Au fur et à mesure, les États- Unis assument leur rôle hégémonique dans le monde. En 1962, les nations unies décrètent la première décennie pour le développement dont le point central est la croissance économique avec le commerce international. L'aide entre le Nord et le Sud se réalise à travers les canaux bilatéraux et multilatéraux (ONU, Banque Mondiale, FMI). La communauté européenne initie sa coopération avec les pays du tiers- monde en 1963. Il existe une plus grande sensibilité aux droits humains et c'est dans cette période que naît le mouvement étudiant international de 1968. À cause de l'inflation monétaire provoquée par le déficit de la guerre de Vietnam, la dévaluation du dollar par rapport à l'étalon or et l'augmentation du prix de pétrole, la dette des pays du Tiers- Monde augmenta. Car au moment de l'expansion, les banques ont prêté beaucoup d'argent aux pays du Tiers-Monde à des conditions favorables.

Dans les années 70 et 80, on a commencé à parler des droits de l'homme et à constater les limites des théories modernistes et la non viabilité de la théorie de la dépendance. Pour pallier les dégâts sociaux de la politique de fer du FMI et de la Banque Mondiale, on se rabat sur les stratégies des besoins fondamentaux et on privilégie le financement des infrastructures qui touchent les populations pauvres, l'aide est ciblée. L'État est discrédité, accusé de corruption et d'inefficacité. On recherche d'autres partenaires dans le secteur privé et on accorde plus d'espace aux ONG.

3.1.1 La représentation du pays sous-développé

Le principe de l'intégration c'est l'égal accès aux possibilités de la société-monde; égale participation à l'ordre commun. Intégrer c'est entrer à égalité dans le monde commun qu'est la société-monde. L'intégration suppose la reconnaissance des différences et la reconnaissance d'une certaine autonomie culturelle. C'est la reconnaissance de « l'égale dignité de tous les individus ¹¹⁶⁶ » et de l'égalité de toutes les cultures. C'est l'intégration des individus et de la société à la société- monde et de

l'intégration de la société- monde elle-même. Il ne peut y avoir véritable intégration sans participation au politique et à la politique. L'enjeu de l'intégration c'est l'existence politique. « C'est le droit d'appartenir à un corps politique, d'y avoir sa place, c'est le droit de donner sens et raison à son action, à ses paroles, bref, à son existence; le droit d'avoir un passé et un avenir; le droit de s'approprier la possibilité de maîtriser son présent et son avenir.¹¹⁶⁷ » La réalité et les modalités d'intégration sont empreintes d'inégalité puisque l'intégration dont on parle est l'intégration dans la subordination. La société à intégrer est une *société disqualifiée dont les capacités social- historiques sont méconnues*. Cette intégration est une forme de « participation dépendante »¹¹⁶⁸ au pouvoir dans la société- monde qui ne fait que légitimer le pouvoir des sociétés puissantes.

Le développement comme signification imaginaire prend naissance en Europe occidentale et « est lié aux « valeurs » que sont le progrès, l'universalisme, la maîtrise de la nature, la rationalité quantifiante.¹¹⁶⁹ »

[Comme expérience socio-culturelle, le développement est] d'abord un paradigme occidental, avant d'être production de masse et de gadgets pour quelques uns. Nous voulons dire par là qu'il s'agit non seulement d'une expérience historique, faussement exemplaire, qui s'est produite d'abord en Europe de l'Ouest et s'est ensuite étendue ou réinventée dans quelques zones limitées, mais aussi d'un ensemble de cadres, de structures, de valeurs, liés à la « culture hellénico- judéo-chrétienne ». ¹¹⁷⁰

Le développement/progrès comme signification imaginaire sociale a été central dans l'auto- institution des sociétés industrialisées. C'est à partir de cette signification qu'elles comprennent et « font être, dans la réalité, et non pas seulement dans la représentation ¹¹⁷¹ » les autres sociétés avec lesquelles elles interagissent. Le développement comme signification imaginaire est un facteur réel de l'histoire réelle¹¹⁷², car il détermine l'essentiel de la vie des autres pays ou sociétés « naturellement considérés comme moins mûrs ou moins développés.¹¹⁷³ » Cette

nouvelle création imaginaire institue en même temps de nouvelles déterminations¹¹⁷⁴ provisoires puisque l'invention des pays sous-développés est invention d'un retard à combler pour rentrer dans la modernité économique et technique capables de leur garantir le progrès matériel.

Fondamentalement, le développement implique le remplacement de compétences généralisées et d'activités de subsistance par l'emploi et la consommation de marchandises; il implique le monopole du travail rémunéré par rapport à toutes les autres formes de travail; enfin, il implique une réorganisation de l'environnement telle que l'espace, le temps, les ressources et les projets sont orientés vers la production et la consommation, tandis que les activités créatrices de valeurs d'usage, qui satisfont directement les besoins, stagnent ou disparaissent. Et tous ces changements et processus identiques de par le monde sont estimés inévitables et bons.¹¹⁷⁵

Les sociétés industrielles se représentent et jugent les autres sociétés à partir de ce qu'ils « ne sont pas » ou de ce qui leur « manque ». Elles sont définies dans le discours sur l'Autre comme sous- développé, non- développé ou en voie de développement. Le sous-développement comme absence de développement est une création imaginaire, c'est un imaginaire- écran qui ne sert qu'à projeter la positivité de la bonne théorie du développement des pays du Nord, c'est-à-dire la supériorité de leur connaissance scientifique, l'omnipotence de leur technique, la rationalité de leur économie, leur progrès industriel, etc. Cette signification imaginaire prend naissance en Europe occidentale. Elle est liée à l'idée de progrès et s'identifie à la croissance économique théorisée par Rostow en cinq étapes ou phases historiques de la modernisation.¹¹⁷⁶

[En effet] le sous- développement est certes, une situation économique, mais en tant que telle, précisément, il est déjà un jugement de valeur. C'est la façon dont le centre industriel juge les sociétés différentes de lui, en choisissant de ne voir que la dimension économique de la situation et en obtenant, en fin de compte, l'effacement et la disparition de toutes les autres dimensions.¹¹⁷⁷

Le sous-développement est vu comme retard économique, faiblesse technologique et d'infrastructure; absence d'entrepreneurs, d'épargne, d'investissement et de science moderne. « La désignation même des problèmes du Tiers- Monde par un terme où figure le mot « développement » (sous- développement, en développement, non-développement, voire « mal- développement ») est l'illustration la plus frappante du consensus qui existe pour considérer qu'il s'agit de problèmes d'abord essentiellement économiques.¹¹⁷⁸ » La solution se trouve alors dans le transfert des investissements de capitaux, de mise en place d'infrastructures pour promouvoir le commerce et l'industrie et d'institutionnalisation des structures gouvernementales et de normes de gouvernance démocratique. Il s'agit de mettre les pays sous-développés sur la voie de la modernité, de la science et du progrès technologique.

Cette création imaginaire du sous- développement naquit lors du discours inaugural du Président Harry Truman devant le congrès le 20 Janvier 1949. Le point IV de son discours « englutit l'infinie diversité des modes de vie de l'hémisphère Sud dans une seule et unique catégorie : *sous- développée*¹¹⁷⁹ » et marqua le point de départ et la justification de la coopération au développement entre le Nord et le Sud :

Quatrièmement, il nous faut lancer un nouveau programme qui soit audacieux et qui mette les avantages de notre *avance scientifique* et de notre *progrès industriel* au service de l'amélioration et de la croissance des *régions sous-développées*. Plus de la moitié des gens de ce monde vivent dans des conditions voisines de la misère. Leur nourriture est insatisfaisante. Ils sont victimes de maladies. Leur vie économique est primitive et stationnaire. Leur pauvreté constitue un handicap et une menace, tant pour eux que pour les régions les plus prospères.¹¹⁸⁰

3.1.2 L'institution du rapport pays développé/pays sous-développés

La création imaginaire du pays sous-développé est émergence d'un nouveau type de pouvoir c'est-à-dire l'institution des relations de pouvoir Nord/Sud et des rapports de forces entre les pays industrialisés et les pays dits sous-développés. Ces rapports

s'établissent à travers la coopération internationale comme mécanisme et stratégie du jeu de pouvoir à l'échelle mondiale étant donné que « le don est la source et l'essence même du pouvoir. ¹¹⁸¹ » Car le pouvoir « réside dans le fait de donner sans qu'il vous soit rendu ¹¹⁸² » et donner sans recevoir signifie disposer d'un pouvoir unilatéral et unidirectionnel que seul le contre- don peut abolir.

Ces rapports de pouvoir créent à la fois le contexte d'action et conditionnent l'action du pays dit sous-développé dans les multiples champs du social- historique. Donc, le sous-développement comme incapacité de se libérer de l'emprise des pays industrialisés est fondamentalement un problème politique exprimé par la domination dans des « rapports de production, des rapports politiques et idéologiques ». « Le développement loin d'être un problème technique d'experts économiques, est avant tout un problème politique. ¹¹⁸³ » En effet, les pays développés exercent une puissance de fascination sur les pays dits sous- développés.

Il y a eu donc pour le capitalisme la possibilité d'exercer une violence directe, basée sur le *développement technique et économique*, ce qui présente relativement peu de mystère ; mais aussi cette violence exercée par la fascination, par la représentation pure et simple de cette société capitaliste avancée qui joue le rôle de modèle universel. ¹¹⁸⁴

La coopération internationale suppose des relations entre deux sociétés mais cela ne signifie nullement que les rôles et les responsabilités des deux parties sont nécessairement égaux. Dans l'actuelle situation de la coopération internationale Nord/Sud, seul le Nord détient l'initiative dans ses interactions avec le Sud. La coopération avec les pays du Sud a débuté après la deuxième guerre mondiale sous l'initiative des États-Unis qui assument au fur et à mesure un rôle hégémonique dans le monde. Comme le problème du Tiers-Monde consistait en son manque développement, il fallait le développer ou le faire se développer. Cela signifie le rendre capable « à entrer dans la phase de la « croissance auto- entretenue ». ¹¹⁸⁵ »

3.2. L'institution de nouveaux types anthropologiques : les coopérants ou/et experts internationaux

L'institution de la société mondiale en pays développés et pays sous-développés suivie de l'institution de la coopération internationale est indissociablement institution d'un éventail de types anthropologiques pour le faire fonctionner comme l'expert, le spécialiste du développement, le coopérant, etc. L'individu social-historique est créé «dans son mode d'être, ses références, ses comportements¹¹⁸⁶». Il «n'est pas un fruit de la nature, même tropicale, il est création et institution sociale.¹¹⁸⁷»

Il ne peut y avoir de coopération internationale que s'il y a ces individus social-historiques fabriqués par cette société et que ces individus font exister à leur tour.¹¹⁸⁸ Ces types d'individus social-historiques « comme coexistence, toujours impossible et toujours réalisée, d'un monde privé (kosmos idios) et d'un monde commun ou public (Kosmos koinos) »¹¹⁸⁹ sont les porteurs subjectifs de l'imaginaire du développement et de l'entreprise de coopération internationale. « Par là, les individus sociaux sont faits, en tant que valant comme individus et valant pour tels « rôle », « fonction » « place » sociaux ». ¹¹⁹⁰ » L'existence de ces individus est indispensable pour que la coopération internationale fonctionne et continue. En effet, « ces traits « psychologiques » sont en réalité des traits sociologiques : c'est le versant (un des versants) subjectif de l'institution » de la coopération internationale, « telle que celle-ci s'incarne dans la fabrication sociale d'individus qui en sont finalement les seuls porteurs concrets. ¹¹⁹¹ »

Le milieu de la coopération internationale «détermine un type anthropologique d'individu qui lui correspond, et qui est indispensable, en retour pour le perpétuer. Il

le détermine, il le pré-sélectionne, et il le fabrique.¹¹⁹²» La coopération internationale a institué un nouveau type anthropologique tels les experts praticiens, les théoriciens en développement et les coopérants qui sont les porteurs subjectifs de cette opération internationale. Cette entreprise «a donné naissance à un complexe administratif et universitaire de dimensions insoupçonnées».

[Elle est] l'une des plus vastes industries du monde, qui procure des moyens d'existence et une carrière à plus de gens qu'aucune société multinationale. Bien que ne produisant pas grand-chose sur le plan concret, c'est néanmoins la seule industrie dans le monde qui, bien qu'en déclin, continue d'augmenter son personnel.¹¹⁹³

Tant au niveau national qu'international, au niveau de l'administration que dans les universités des carrières se dessinent pour les spécialistes en coopération internationale.

Les employés de cette énorme organisation se répartissent en trois catégories principales. D'abord, ceux qui travaillent pour leur propre gouvernement : dans des organismes destinés à distribuer ou à recevoir de l'aide, comme fonctionnaires du plan ou assistants techniques, membres des missions d'études ou de vérification ou de délégations aux réunions intergouvernementales consacrées aux problèmes d'aide et de développement. En second lieu, ceux qui sont au service des organisations internationales : économistes, planificateurs et personnel des programmes d'assistance technique, statisticiens aussi bien que bureaucrates de tout poil. Finalement les constructeurs de modèles et les économétries, les professeurs et chercheurs d'université, les auteurs d'ouvrage spécialisés et les consultants.¹¹⁹⁴

La coopération internationale peut continuer parce qu'il y a reproduction de ces types anthropologiques par millions d'exemplaires dans les universités et les institutions internationales créées pour mener à bien la mission universaliste des sociétés développées.

À ces trois catégories principales, il faut ajouter ce qu'on peut appeler les auxiliaires de «l'establishment» de l'aide. D'un côté il y a les employés à plein temps des organisations charitables et des groupes de pression, ou les organisations de manifestations publiques, depuis les marches jusqu'aux réunions. D'un autre côté il y a les éditeurs et les imprimeurs d'une avalanche de livres, de périodiques et d'articles traitant de l'aide et du développement, les organisateurs des centaines de conférences annuelles, de séminaires, de réunions, de symposiums, de congrès et de tables rondes sur le sujet, leurs interprètes et traducteurs, les gens qui mettent en forme et condensent leurs textes, tous ceux qui assurent des services à ces occasions, jusqu'aux gens qui distribuent des crayons bien aiguisés, sans parler des hôtels et lignes aériennes à qui ces manifestations procurent une part importante de leur clientèle.¹¹⁹⁵

3.3 L'institution des organisations internationales comme porteurs objectifs concrets de la coopération internationale

L'imaginaire du développement a créé un secteur privilégié de la vie sociale où il s'incarne, la coopération internationale, une forme d'organisation, les institutions ou organisations internationales et des porteurs humains premiers, les experts et les coopérants.¹¹⁹⁶ Il n'est pas une signification vide puisqu'il renvoie à une substance sensible et à un référent réel.¹¹⁹⁷ Les porteurs objectifs et organiques de la coopération internationale sont les institutions internationales. Elles forment un appareil bureaucratique international stable, moderne et puissant. Elles sont des acteurs internationaux incontournables dans la société internationale/mondiale et remplissent les rôles de facilitation à l'adhésion des sociétés du Sud aux systèmes de significations du Nord et à leur intégration asymétrique dans la société mondiale. Les institutions internationales sont parmi les instances qui maintiennent l'équilibre de la société mondiale et probablement l'instance ultime de la domination effective des sociétés sous-développées.

Les institutions dans le cadre desquelles s'exercent les rapports économiques entre les pays riches et les pays pauvres sont soit bilatérales, soit multilatérales, soit mondiales. Quand ses intérêts essentiels sont en cause, un pays riche a principalement recours au système bilatéral. Lorsque plusieurs

puissances partagent ces intérêts ou lorsque les moyens requis dépassent les possibilités de n'importe laquelle d'entre elles, on a recours à une action conjointe dans des associations pragmatiques du type consortium. Quand on désire une plus grande dépersonnalisation des relations économiques, les fonds sont canalisés à travers des institutions à l'échelle mondiale ou régionale. Et lorsqu'on en vient aux négociations concernant les attitudes et obligations générales, ou les règles fondamentales du jeu, le forum sera celui de la planète : soit dans le cadre des Nations unies et de leurs organismes spécialisés, soit dans celui des organisations intergouvernementales créées dans ce but.¹¹⁹⁸

Les institutions de coopération internationale participent de l'institution de la société mondiale. Elles jouent le rôle de maintien de la société mondiale et de reproduction des rapports d'inégalité entre les sociétés industrialisées et les autres sociétés. « Il s'ensuit que l'institutionnalisation politique est toujours institutionnalisation des rapports de domination. Ce n'est jamais un processus neutre¹¹⁹⁹ » Et de ce fait les institutions de coopération internationale convertissent « le rapport de force entre pays dominants et pays dominés en un rapport de domination institutionnalisé¹²⁰⁰. » De fait ces institutions internationales ne sont pas des arbitres car « elles répondent aux pouvoirs qui les dominent.¹²⁰¹

La coopération multilatérale avec les pays en développement se réalise fondamentalement à travers le système des Nations Unies, le FMI, la Banque Mondiale et l'OMC. « Par coopération multilatérale, on désigne généralement la coopération au niveau des organisations universelles ou régionales¹²⁰² » L'aide passe de façon prédominante par les institutions multilatérales en démontrant une certaine intégration des politiques et des pratiques de la plupart des puissances mondiales. « Ce qui se manifeste dans le domaine de l'aide au Tiers-Monde, c'est la tendance que nous avons rencontrée dans d'autres domaines vers une plus grande intégration des politiques et des pratiques des puissances impérialistes dans le cadre d'un système et d'une organisation à l'échelle mondiale.¹²⁰³ »

En effet, après la seconde guerre mondiale, de nouvelles organisations internationales voient le jour telles que les Nations Unies en 1945. Dans le contexte de la décolonisation après la deuxième guerre mondiale, est créée la Société des Nations comme forum international. Cet organisme eut très peu d'impact sur l'histoire des relations internationales. Plus tard, il y eut l'initiative de la Lettre de l'Atlantique (1941) très critique face à l'impérialisme et enfin en 1945 furent créées les Nations Unies dont la charte fut signée en Juin de la même année. Les Nations Unies sont nées après la seconde guerre mondiale à la conférence de San Francisco qui a eu lieu du 25 Avril au 26 Juin 1945. La Charte a été signée le 26 Juin 1945 et est entrée en vigueur le 24 octobre de la même année.

L'ONU a été associée depuis sa création au projet d'une communauté internationale. Elle réunit aujourd'hui la quasi-totalité des États de la planète. Elle s'efforce, au même titre que les institutions spécialisées des Nations Unies, de promouvoir dans l'ensemble du monde la paix et la sécurité, le respect des droits de l'homme et du droit des peuples, le développement économique et social, ainsi que la protection de l'environnement. Elle est au centre d'une galaxie d'organisations non gouvernementales agissant dans ces domaines pour réaliser les idéaux de la Charte et des normes qui ont été adoptées sous son égide.¹²⁰⁴

Le chapitre IX de la Charte et plus spécifiquement l'article 55 de ce chapitre encourage la coopération entre les États pour la promotion de stabilité et de mieux-être entre eux, c'est-à-dire :

a) le relèvement des niveaux de vie, le plein emploi et des conditions de progrès et de développement dans l'ordre économique et social; b) la solution des problèmes internationaux dans les domaines économique, social, de la santé publique et autres problèmes connexes, et la coopération internationale dans les domaines de la culture intellectuelle et de l'éducation; c) le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion.

Six ans après la création par les Nations Unies en 1949 du « programme élargi d'assistance en vue du développement économique des pays sous- développés », la coopération a débuté en 1955 avec les pays asiatiques nouvellement indépendants.

Il est significatif de constater que ce n'est qu'à cette époque que deux notions essentielles font leur apparition dans la théorie économique mondiale : celle de développement et celle de l'aide. Jusqu'à là, la pensée économique n'avait jamais théorisé la possibilité qu'un État se développe à partir des ressources financières extérieures autres que celles tirées du commerce extérieur ou de l'emprunt.¹²⁰⁵

La proclamation de la première décennie des Nations Unies en 1961 et la deuxième décrétée en 1970 visaient la modernisation et l'industrialisation des pays sous-développés. Les décennies du développement se sont traduites pour beaucoup de pays par « une industrialisation artificielle et une modernisation de l'agriculture qui ont engendré concrètement : exode rural et développement d'immenses bidonvilles, sous-emploi dans les campagnes et clochardisation des agriculteurs, destruction d'emploi urbains et artisanaux.¹²⁰⁶ »

La banque mondiale fut créée le 27 Décembre 1945 sous le nom de Banque internationale pour la reconstruction et le développement après l'accord de Bretton Woods signé le 22 juillet 1944. Elle a été créée principalement pour aider la reconstruction de l'Europe et du Japon après la seconde guerre mondiale. Elle s'est convertie par la suite en un organisme d'aide pour les pays sous-développés. La Banque mondiale est constituée aujourd'hui de la BIRD, de l'AID, de la SFI, du centre international de règlement de différends relatifs aux investissements fondé en 1966 et de l'agence multilatérale de garantie des investissements fondée en 1986. Elle est orientée aujourd'hui vers la croissance économique dans les pays en développement et la réduction de la pauvreté. La BIRD compte actuellement 185 pays membres. Elle octroie à des pays membres en difficulté et réclame en contrepartie des dispositions politiques comme l'ajustement structurel, la bonne gouvernance, etc.

Après l'expérience de la Grande dépression des années 1930, le FMI a été créée en juillet 1944 lors de la conférence de Bretton Woods dans le but de garantir la stabilité du système monétaire international de l'après seconde guerre mondiale. Ceci devrait favoriser l'essor du commerce international tout en accordant des prêts à des pays en difficulté. Depuis 1976, le rôle du FMI se réduit à soutenir les pays qui connaissent les difficultés financières en leur octroyant des prêts afin de garantir leur solvabilité. Le FMI regroupe actuellement 185 pays et ses buts sont fixés dans l'article I de ses statuts :

Encourager la coopération monétaire internationale; faciliter l'expansion et l'accroissement harmonieux du commerce mondial; promouvoir la stabilité des changes; aider à établir un système multilatéral de paiements; mettre temporairement moyennant des garanties adéquates, ses ressources générales à la disposition des États membres qui font face à des difficultés de balance de paiements. Plus généralement, et conformément à ses autres buts, le FMI a pour responsabilité d'assurer la stabilité du système financier international

Lorsqu'un pays est en difficulté financière, le FMI lui octroie des prêts afin de garantir sa solvabilité. Le FMI conditionne les prêts à la mise en place de certaines réformes économiques. Cette institution est complémentaire de la Banque Mondiale et de l'Organisation Mondiale du Commerce.

L'OMC fait partie de la génération des institutions de Bretton Woods. Elle est une institution destinée à régler les relations commerciales entre les États membres aux moyens d'accords multilatéraux. L'objectif primordial est de «contribuer à favoriser la liberté des échanges tout en évitant les effets secondaires indésirables». Le but de l'OMC est de favoriser le libre-échange des marchandises et des services. L'accord général sur les tarifs douaniers et le commerce a été signé en 1947 et entré en vigueur en 1948. Jusqu'en 1994, le GATT est resté le seul instrument multilatéral régissant le commerce international. La déclaration de Marrakech en Avril 1994 a donné naissance à l'OMC. C'est seulement le 1^{er} janvier 1995 qu'est entrée en

fonction l'OMC même si le GATT fonctionnait depuis 47 ans. Elle compte 135 membres et son siège se trouve à Genève.

3.4 La coordination de la coopération internationale au sein de l'OCDE et le CAD

De fait, les sociétés du Nord coordonnent leurs stratégies, leurs politiques et leurs actions coopérationnelles face au Sud à travers l'OCDE et le CAD. D'où l'enjeu politique de la coopération internationale comme instrument de domination culturelle du Sud. La coopération internationale embrasse les activités de coopération entre les États dans le but d'atteindre un objectif commun ou concerté. Au gré des conjonctures historiques et des mutations théoriques, les pays du Nord ont établi des espaces pour coordonner leurs politiques de coopération avec le Sud.

La volonté des États-capitalistes de serrer les rangs et d'assurer leur propre développement (plan Marshall) ainsi que l'apparition de la guerre froide ont donné naissance dès 1948 à l'Organisation européenne de Coopération économique, qui s'est élargie en 1960 pour englober les États-Unis, le Canada et le Japon, et a pris le nom d'Organisation de coopération et de Développement économique (OCDE).¹²⁰⁷

Créée en 1959, l'OCDE est une reconstitution de l'organisation européenne de coopération fondée en 1948. Elle est un espace de consultation et de concertation des pays occidentaux au sujet de leur politique économique et de leur politique de coopération internationale. En 1963, l'OCDE crée le CAD, Comité d'Assistance au Développement, et au fil des années, on a augmenté le nombre de groupes et institutions dans le CAD engagées dans la relation Nord/SUD. Il y a une homologie entre l'OCDE et les Nations Unies, le FMI, la Banque Mondiale et GATT devenue l'OMC par la suite. Le CAD de l'OCDE est l'espace de coordination de la coopération internationale.

L'organisation des États Américains a été créée le 30 Avril 1948 lors de la 9^e conférence panaméricaine à Bogota. Le but de l'organisation est de défendre la démocratie et de faciliter les échanges entre les différents pays d'Amérique Latine et des Caraïbes. Cette organisation reflète la diversité des peuples et des cultures des Amériques et comporte différents organismes spécialisés.

3.5 La justification technico-économique des pratiques de coopération internationale

Le concept de développement a connu une évolution notoire depuis qu'il est entré dans le vocabulaire de la coopération internationale. Le développement comme signification imaginaire « est à la fois interprétative, constitutive et constructive »¹²⁰⁸ de la société sous-développée. Cette notion représente une idéologie que les pays industrialisés érigent en absolu depuis la fin de la seconde guerre mondiale et ils en font « la vérité tout court. »¹²⁰⁹ Le caractère sacré du développement découle de la puissance des pays industrialisés qui le présentent comme la seule et unique réalité possible tout en prenant soin d'obstruer tous les autres choix possibles. Car « la puissance porte en elle les germes du sacré. Et cela parce qu'elle ne s'explique pas vraiment. Elle garde une alchimie mystérieuse qui prend toujours des aspects sacrés. »¹²¹⁰ Le défi du développement pour les pays du Sud se résume en quelque sorte à l'imitation des pays industrialisés qui ont atteint des résultats concrets.

L'idéologie du développement séduit et fascine les sociétés dites sous-développées. Ce système de sens séduit « puisqu'il exerce un effet d'attraction indéniable sur la plupart des sociétés dans lesquelles il agit, au moins sur la majorité des couches sociales au sein de cette société. »¹²¹¹ Et de plus le développement devient un critère de classement des États-nations et un passage obligé qui réclame l'action extérieure sous les formes d'intégration au marché mondial et de coopération au développement. Cette imposition/adhésion à l'idéologie du développement est l'exercice d'une violence de l'imaginaire dans les relations internationales moins étudiée que les violences physiques ou guerrières. Il s'agit d'une forme de « violence qui s'exerce sur

les esprits» ¹²¹² ou les imaginaires et enlève « *à la société concernée la maîtrise de son destin.* » ¹²¹³ Nous parlons d'idéologie du développement parce qu'il « garde un degré important de contact avec la « rationalité » et la réalité. » ¹²¹⁴ En effet, l'idéologie du développement est « l'élaboration « rationalisée- systématisée » du développement comme signification imaginaire sociale propre à une institution donnée des sociétés industrialisées.

[Car] l'idéologie doit ainsi rendre tout explicite, transparent, explicable et rationalisable- en même temps que sa fonction est de tout occulter. Sujette à cette contradiction intrinsèque, et en opposition frontale avec la réalité sociale, l'idéologie est obligée de tout aplatir et de s'aplatir elle-même, elle devient forme vide et se condamne à une usure interne accélérée. ¹²¹⁵

Enfin, l'idéologie du développement comme « ensemble d'idées qui se rapporte à une réalité non pas pour l'éclairer et la transformer, mais pour la voiler et la justifier dans l'imaginaire. » ¹²¹⁶ joue son rôle de légitimation en faisant voir que la réalité existante est la meilleure et la seule réalité possible. Les mécanismes de légitimation de l'ordre mondial sont de l'ordre du sens.

Les théories économiques ont servi d'arrière-fond aux éléments de sécurité internationale, de politique économique et commerciale qui sont les grandes composantes des stratégies de coopération. L'émergence du champ spécifique de l'économie du développement coïncide avec la période des décolonisations et de l'ouverture à la coopération au développement. Durant les années 50, les premiers théoriciens du sous-développement observent la brèche existante entre les pays industrialisés et les autres pays considérés comme des pays sous-développés ou des pays en retard. Les économistes pensent qu'ils peuvent transplanter dans les pays sous-développés les modèles des pays industrialisés. La vision occidentale des pays sous-développés lui fait recourir au modèle européen et aux étapes conçues par Rostow comme l'unique solution aux problèmes du Tiers-Monde. Ces approches

tiennent compte seulement des facteurs économiques et laissent de côté les variables socio- politiques, institutionnelles, culturelles, etc. Suivant cette approche, le sous-développement est dû au retard culturel des pays du sud. Le modèle de coopération adopté exigera le transfert des ressources du Nord vers le Sud en vue du décollage économique.

Dans la période 1950-1980, les tendances théoriques étaient partagées entre les « modernistes » qui envisageaient la croissance sans le développement et les « dépendantistes » qui posaient le problème des rapports d'inégalité de pouvoir dans le commerce international entre le Nord et le Sud. Tandis que les premiers mettaient beaucoup d'emphasis sur les causes internes du sous-développement et réclamaient la modernisation des moyens de production comme solution pour sortir du sous-développement, les seconds insistaient davantage sur les causes externes et défendaient la politique de l'« industrialisation des importations » mais les deux coïncidaient à assigner un rôle central à l'État pour dépasser les obstacles au développement. « Depuis lors s'est abattu sur nous un flot de théories du développement dont les concepts font maintenant le bonheur des collectionneurs : « croissance », « rattrapage », « modernisation », « impérialisme », « dualisme », « dépendance », « besoins fondamentaux », « transferts de technologie », « système mondial », « industrialisation autochtone » et « débranchement temporaire ». Chacun d'entre eux venait en deux vagues. L'une amenait le pragmatiste, qui vantait la libre entreprise et la mondialisation des marchés; l'autre, les politiciens célébrant l'idéologie et la révolution. Les théoriciens produisaient des montagnes de « modèles » et des caricatures réciproques.¹²¹⁷ »

Parallèlement à ces théories se sont développés des courants critiques enracinés dans le structuralisme et le marxisme. Ils perçoivent le sous-développement comme un phénomène global et une conséquence de l'expansion du capitalisme mondial. Il est lié aux structures du commerce international entre le Nord et le Sud. Le sous-

développement est le résultat des relations avec les pays du Nord. C'est le point de vue de la CEPAL et de la théorie de la dépendance. (Samir Amin, Paul Baran, A. Emmanuel, C. Palloix) Le modèle de coopération proposé exige la transformation des structures d'exploitation pour favoriser le décollage économique. La formule de coopération comporte un changement de vision du Nord par rapport au Sud et va dans la ligne d'une restructuration des échanges économiques et sociaux au niveau mondial.

Raul Prebisch¹²¹⁸, bien que de tendance réformiste, a marqué la fin des années 40 par son analyse critique du commerce international. Contrairement aux idées reçues des « avantages comparatifs de l'économie, il a démontrés que la division internationale du travail bénéficiait davantage au centre qu'à la périphérie. Il soutint que « les rapports économiques entre le centre et la périphérie tendent à reproduire les conditions du sous-développement et à élargir le fossé qui sépare pays développés et pays sous-développés ». ¹²¹⁹ En effet, la théorie cépalienne avait promu la substitution des importations et l'augmentation des marchés internes. L'optimisme de l'époque se retrouve dans les écrits intellectuels du CEPAL à travers leurs propositions d'industrialisation de l'Amérique Latine, les politiques protectionnistes et l'intégration du marché commun latino- américain. On pensait qu'on allait rattraper le retard et augmenter l'accumulation du capital dans le Tiers-Monde. L'originalité de la pensée cépalienne c'est d'avoir non seulement mis en évidence les mécanismes de reproduction des inégalités entre les nations mais aussi d'avoir traduit cette interprétation en politique favorable à l'industrialisation d'Amérique Latine.

La mise en place des théories cépaliennes a favorisé l'impulsion technologique qui a débouché sur la rapide urbanisation et industrialisation de la plupart des pays d'Amérique latine. Cela a aussi provoqué l'irruption des foyers de misère dans les zones périphériques des grandes villes. Dans les années 60, la théorie de la marginalité a vu le jour au Chili avec l'équipe autour du belge Roger Vekemans pour

penser ce nouveau phénomène social.¹²²⁰ Le constat c'est qu'on est en face d'une société divisée entre ceux qui participent du développement et ceux qui sont en marge du développement. Pour cette équipe, il y a une racine génétique à ce phénomène de marginalité. Il s'agit de la superposition civilisationnelle et culturelle en Amérique Latine où il n'y a jamais eu de réelle fusion de culture et de civilisation entre les différentes races, cultures et civilisations qui la composent. Cette situation s'observe au niveau socio-ethnique, au niveau ethno-culturel, au niveau écologique, économique et politique. Le concept de marginalité se situe à l'intérieur de la théorie de la modernité suivant laquelle dans les sociétés sous-développées, il existe un secteur traditionnel et un secteur moderne. Ce concept fait référence aux zones et aux secteurs qui n'ont pas encore assimilé les normes, les valeurs et les formes de la modernité. La marginalité désigne les groupes d'une société qui n'arrivent pas à s'insérer dans l'intimité de ses structures.

Les traits caractéristiques de la marginalité sont le manque d'appartenance et de participation, le manque d'intégration fonctionnelle interne (ou manque d'organisation), la globalité d'une part parce qu'elle concerne la situation des marginalisés dans toutes les sphères de la société et d'autre part parce que cette réalité configure une société duelle et enfin la radicalité. Ce dernier aspect situe le problème dans les racines mêmes du marginal. A partir des conditionnements historiques et structurels, le marginal est en soi un homme avec peu de capacité d'initiative et d'action.

Vers le milieu des années 60, une ligne plus sociologique et plus politique fait son apparition au sein de la CEPAL avec Celso Furtado et Oswaldo Sunkel. Ce mouvement intellectuel donnera naissance à la « théorie de la dépendance ». Il est clair que « l'échec des tentatives de développement strictement national »¹²²¹ est à l'origine de cette nouvelle théorie des sociologues et économistes latino-américains. Cette théorie accentue le caractère politique des processus économiques et met en

relation les processus économiques, politiques, les conditions structurelles et les situations historiques.

La théorie de la dépendance s'attelle à repenser les phénomènes socio- politiques et socio-économiques d'Amérique Latine à partir d'une analyse des mécanismes de domination qui maintiennent ces structures et une analyse du dynamisme de leur évolution à partir des luttes socio- politiques des classes sociales. L'analyse de la dépendance structurelle cherche à expliquer comment interagissent les facteurs internes et externes de la domination des pays sous-développés au sein du capitalisme mondial. Il s'agit de comprendre les systèmes de domination locale dans leur rapport avec le système mondial, car la dépendance n'est pas mécaniquement conditionnée par les centres hégémoniques. Il existe, dès lors, une dynamique d'interaction entre l'intérieur et l'extérieur.

Pour ces théoriciens, le problème du développement des pays pauvres est localisé dans les structures internationales imposées à ces pays. La solution ne se trouve pas dans les réformes institutionnelles mais plutôt dans les transformations radiales de l'ordre économique international. Le modèle de coopération proposé exige la transformation des structures d'exploitation pour favoriser le décollage économique. La formule de coopération comporte un changement de vision du Nord par rapport au Sud et va dans la ligne d'une restructuration des échanges économiques et sociaux au niveau mondial.

3.6. Les orientations de la coopération internationale du Canada envers les pays sous-développés

3.6.1 La présentation de l'ACDI

La politique étrangère du Canada a toujours été conditionnée par les puissances impérialistes d'abord par la Grande Bretagne jusqu'à la seconde guerre mondiale et ensuite par les États- Unis. Ce pays se définit comme une « *puissance moyenne* » qui ne peut à lui seul déterminer l'orientation du système mondial. Son influence politique et diplomatique dans la communauté internationale est attribuable au fait qu'il n'a été ni un pays colonialiste ni un pays impérialiste c'est-à-dire qu'il n'a pas été « par le passé un pays dominateur » et que ses « relations avec les autres peuples ne sont troublées par le souvenir d'aucune injustice¹²²² ». D'où la facilité de s'allier à d'autres nations pour promouvoir ses propres intérêts. Et c'est à l'intérieur de la communauté internationale « telle qu'elle est » que le Canada veut exercer son « influence politique » et faire servir ses « ressources économiques¹²²³ ». Mais cette situation particulière du Canada n'affecte en rien sa participation à la matrice culturelle des pays occidentaux avec lesquels il partage les significations imaginaires centrales.

Le Canada est « *un pays pratique et réaliste* » qui ne recherche ni hégémonie ni contrôle des autres nations. En promouvant ses intérêts sur la scène internationale, il tient « compte des objectifs, des initiatives et des activités de la politique étrangère des États- Unis.¹²²⁴ »

Ce pays se représente aussi comme une « *nation commerçante* » dont la puissance réside dans son économie.

Le Canada n'a aucune prétention au titre de « puissance » au sens strict, mais il est fermement résolu à faire entendre sa voix dans le concert des nations. Pour bagir de façon constructive dans la communauté internationale, il faut posséder des *éléments de puissance*. Dans ce sens restreint, on doit considérer le Canada comme étant une *puissance économique* plutôt qu'une puissance militaire. L'insistance mise sur la *croissance économique* permet ainsi au Canada de jouer un rôle plus actif dans les conseils des Nations.¹²²⁵

Ses relations internationales privilégient les activités commerciales

Nous devons nous rappeler que le Canada est une *nation commerçante* lorsque nous nous penchons sur les liens existant entre l'activité commerciale et les droits de la personne. La *prospérité économique* de nos citoyens en dépend. C'est pour cela que le gouvernement canadien s'est généralement abstenu de recourir aux mesures commerciales unilatérales comme moyen de pression sur un pays. Notre politique tient compte non seulement des *intérêts économiques des Canadiens*, mais aussi du fait que peu d'économies nationales dépendent de nos produits.¹²²⁶

Après la seconde guerre mondiale, le Canada avait participé à la fondation de plusieurs organisations internationales et à leur financement dans le but de raffermir l'alliance occidentale. Comme la plupart des pays industrialisés qui avaient commencé à créer des institutions pour gérer leur coopération avec les pays du Sud, le Canada a créé ainsi le Bureau de l'Aide Externe en 1960 qui est devenu par le décret du 8 Mai 1968 l'ACDI, Agence Canadienne de Développement International. Elle est l'« organisme dont relève, pour l'essentiel, l'administration du programme canadien d'aide publique au développement ».¹²²⁷

La première expérience de programme bilatéral en matière d'aide au développement du Canada remonte au plan Colombo de 1950 qui visait à reproduire un plan Marshall « sui generis » pour les pays du Sud et du Sud-est asiatique fraîchement accédés à l'indépendance. À partir du plan Colombo, le programme d'aide canadienne a élargi son horizon géographique et mis sur pied dès 1960 une structure organisationnelle autonome dénommée Bureau d'Aide Extérieure. Avec l'arrivée de l'équipe Trudeau

en 1968, une ère nouvelle s'ouvrait entre le Canada et les pays en développement. L'ACDI est créée en 1968 et fonctionne sous la direction de Maurice Strong. Cinq ans après la déclaration de politique étrangère du Canada en 1970, Paul-Gérin Lajoie et le Gouvernement présentèrent en 1975 la nouvelle stratégie de coopération internationale du Canada.

Les 25 années qui séparent le plan d'aide internationale de Colombo (1950) et le document de la stratégie de coopération ont servi de période d'apprentissage pour le Canada. Le glissement du concept d'aide au concept de coopération, du Bureau de l'aide extérieure du Canada en celui d'Agence Canadienne de Développement International (ACDI) illustre le fait que le Canada se préoccupe « du *développement international par la coopération* et non de l'aide tout court.¹²²⁸ » Le programme d'aide canadienne au développement international est géré par l'ACDI (Agence canadienne de développement international) qui fonctionne sous la tutelle du Ministère des Affaires extérieures. L'aide canadienne est octroyée sous la forme bilatérale ou multilatérale. Le programme multilatéral achemine les fonds d'aide publique vers les organisations internationales multilatérales (ONU, Banque Mondiale) et les organisations régionales (OEA) ou sub- régionales (Banque des Caraïbes).

3.6.2 L'approche globale de la coopération canadienne et le sujet de la coopération internationale

3.6.2.1 L'approche globale de la coopération canadienne

Dès le début de l'ACDI, le CANADA a approché la coopération internationale de façon globale pour avoir reconnu qu'il y a une cohérence entre l'aide directe et les autres facteurs qui structurent la société- monde. En ce sens, le Canada a assumé qu'il

devrait compléter et soutenir cette aide par d'autres efforts dans des domaines tels que le commerce, les finances, l'impôt, la science et la technologie.¹²²⁹» L'aide étrangère aux pays du tiers- monde ne saurait se restreindre pour le Canada à l'octroi de fonds puisque les « politiques en matière de barrières tarifaires et de restrictions commerciales peuvent influencer la capacité d'un pays en développement d'accroître ses recettes d'exportation, et réduire sa dépendance vis-à-vis de l'aide.¹²³⁰» Ainsi les pays industrialisés devront tout mettre en œuvre pour « favoriser la coopération au développement-aide, commerce, réforme monétaire, investissement et coopération technique.¹²³¹»

Pour le gouvernement de Trudeau, la coopération ne se fait pas fondamentalement avec la quantité d'aide. C'est ce que laisse comprendre le discours du Secrétaire d'État aux Affaires Extérieures, M. Allan J. MacEachen, devant le comité permanent de la chambre des communes sur les affaires extérieures et la défense nationale, le 6 Novembre 1975. « Le parlement s'est ainsi montré conscient de ce que *la coopération* dans le développement international comprenait plus que de simples transferts d'aide, mais qu'elle *englobait tous nos rapports avec les pays en voie de développement*.¹²³²»

En effet, la coopération au développement ne se réduit pas à l'aide mais concerne aussi « commerce, réforme monétaire, investissement et coopération technique¹²³³.» D'ailleurs le Canada reconnaît que sa politique de coopération au développement fait partie intégrante de sa politique extérieure et que ses « politiques en matières de barrières tarifaires et de restrictions commerciales peuvent influencer sur la capacité d'un pays en développement d'accroître ses recettes d'exportation, et de réduire sa dépendance vis-à-vis de l'aide.¹²³⁴»

L'approche canadienne de la coopération est une approche globale, multidimensionnelle et organique qui élargit la politique de développement

international du Canada aux secteurs autres que l'aide tels le commerce, les investissements, le transfert de la technologie, etc. La coopération canadienne assume que le défi du développement« n'est pas un exercice ou un programme isolé, mais bien une partie intégrante d'un tout où un grand nombre de politiques variées ont une importance vitale et sont très étroitement liées.¹²³⁵»

[Il est clair qu'] en renouvelant sa ferme détermination d'appuyer la coopération au développement international, le gouvernement s'engage à harmoniser diverses politiques externes et internes qui ont une incidence sur les pays en développement, et à employer divers instruments de politique dans les secteurs du commerce, des affaires monétaires internationales et autres, pour réaliser ses objectifs de développement international.¹²³⁶

3.6.2.2 La société canadienne comme sujet de la coopération internationale

La coopération internationale du Canada a besoin de l'appui de tous les secteurs de la société canadienne si elle veut être à la hauteur de cette tâche. Sans cesser de jouer son rôle de direction nécessaire, le gouvernement pour bien mener cette tâche fait « appel aux ressources dont disposent les institutions canadiennes, notamment les universités, l'industrie, les associations professionnelles, les ministères fédéraux et provinciaux, les organismes bénévoles et autres organismes privés.¹²³⁷» La volonté d'optimisation des résultats réclame l'étroite collaboration «avec les autres ministères fédéraux, avec les provinces, les maisons d'enseignements et les organisations bénévoles : leur contribution s'est révélée extrêmement précieuse pour la réalisation de nos programmes, et nous continuerons à compter sur leur générosité.¹²³⁸»

Le Gouvernement de Trudeau est venu rappeler que la coopération n'est pas l'affaire des gouvernements excellents. Elle se réalise entre sociétés globales et concerne tout l'ensemble des systèmes de significations imaginaires de la société canadienne et toutes les couches de cette société. La coopération entre le Canada et une autre

société dépend particulièrement de l'attitude et des réactions de sa population quant aux orientations de cette interaction.

Suivant le Ministre des relations extérieures du gouvernement de Mulroney, la politique étrangère doit refléter le projet collectif des Canadiens et Canadiennes.

Notre gouvernement croit fermement que la politique étrangère d'un pays doit être l'expression d'un projet collectif de ses citoyens et citoyennes, c'est-à-dire un reflet de leurs valeurs, de leurs buts et de leurs objectifs. C'est par les particularités de notre politique étrangère que nous montrons à la collectivité internationale qui nous sommes comme nation.¹²³⁹

Avec le langage du partenariat, l'équipe de Mulroney reprend la question de la société canadienne comme sujet de la coopération étant donné l'importance de « réunir les connaissances, le savoir – faire et les ressources nécessaires.¹²⁴⁰»

[C'est dans ce sens que] le Gouvernement du Canada désire confier plus de responsabilités et de ressources à ses partenaires dans la lutte contre le sous-développement. Après tout, la contribution du Canada au développement n'est pas uniquement l'affaire du Gouvernement; c'est un effort national qui exige l'apport de toute la population.¹²⁴¹

C'est la raison pour laquelle le gouvernement finance les activités de développement des partenaires canadiens «tels que les organisations gouvernementales et les entreprises, afin qu'ils puissent exécuter leurs propres programmes.¹²⁴²

[Suivant la ministre des relations extérieures Monique Vézina, la contribution du Canada au développement mondial a le devoir d'exploiter] à fond les réserves d'énergie et de dévouement du secteur bénévole, le réservoir de connaissances et des capacités de notre secteur privé et les compétences particulières de nos organismes provinciaux et de nos universités. Et il nous faut aussi créer de nouveaux liens grâce auxquels les divers éléments de la société canadienne- les organismes bénévoles, les institutions sociales,

l'entreprise privée et l'industrie, les administrations publiques proprement dites- pourront s'épauler en contribuant ensemble au développement mondial¹²⁴³

Pour Monique Landry, le gouvernement veut tirer parti de toutes les possibilités, de toutes les ressources et de tout le savoir – faire de la société canadienne en les associant comme partenaires en faveur du développement international. « Il nous faut utiliser davantage les ressources du secteur bénévole, la créativité et le dynamisme du secteur privé, les compétences des universités et des organismes provinciaux. En un mot, il nous faut associer à notre action le savoir- faire et l'expérience des différentes éléments de la société.¹²⁴⁴ »

3.6.2.2.1 La sphère publique-Publique-Ecclesia

Le gouvernement joue aussi un rôle de coordination en mettant en synergie les différentes ressources de la société canadienne en vue d'optimiser les résultats de la coopération canadienne. Le rôle du gouvernement dans la coopération internationale est de « fournir une bonne partie des crédits et assurer la direction nécessaire, mais son rôle principal est de canaliser les ressources canadiennes en fonction des besoins des pays en développement.¹²⁴⁵ »

C'est une coopération qui stimule la participation de toute la société canadienne à la coopération internationale et à son financement.

Même si le programme public de coopération au développement est financé et administré par le gouvernement, il sera organisé de façon à appuyer, à renforcer et à intensifier la participation de tous les secteurs de la société canadienne : citoyens, organisations privées sans but lucratif, gouvernements provinciaux, ministères des gouvernements fédéral et provinciaux, universités et milieu des affaires. Pour appuyer ces initiatives, le gouvernement mettra en

œuvre un programme amélioré et élargi d'information sur toutes les dimensions du développement international.¹²⁴⁶

3.6.2.2 La sphère publique-privée.Agora

Le gouvernement s'appuie sur l'expertise des ONG pour mener à terme sa politique de coopération internationale. « La compétence croissante des ONG canadiennes et leur aptitude à exécuter de vastes programmes justifient un apport financier accru de la part du gouvernement et, en même temps, une plus grande latitude dans l'élaboration et l'exécution de leurs projets privés. De plus, en complément de son programme d'appui aux ONG canadiennes, le Canada élargira son soutien financier aux ONG internationales.¹²⁴⁷ »

Il fait appel aussi à la compétence du secteur privé pour la coopération technologique et industrielle suivant le discours du Secrétaire d'État aux Affaires extérieures du Canada, M. Allan J. MacEachen, à la septième session extraordinaire de l'Assemblée générale des Nations Unies, New York, le 3 Septembre 1975.

Toute mesure concertée en vue de réduire l'écart entre pays pauvres et pays riches doit nécessairement encourager *l'industrialisation des pays en voie de développement*. Nous devons veiller à ce que dans les années 80, ces pays connaissent une *croissance industrielle* plus rapide et plus équilibrée et nous reconnaissons que les pays industrialisés se doivent de participer à ce processus. Deux des éléments essentiels à une croissance industrielle plus rapide, soit *les investissements et la technologie*, se retrouvent en grande partie dans le secteur privé des pays industrialisés. Nous croyons que les intérêts légitimes des pays en voie de développement- besoin du capital, droit à la souveraineté permanente de leurs ressources naturelles et contrôle de leur propre destinée économique- doivent être conciliés de toute urgence avec *le rôle du secteur privé en ce qui a trait à l'apport du capital et de la technologie*.¹²⁴⁸

3.6.2.3 Sphère privée : Oikos

Le gouvernement du Canada assume que les individus ont leur rôle à jouer dans les relations internationales au même titre que les organisations et les sphères officielles.

Trop souvent nous envisageons les relations internationales sur le seul plan des relations entre chefs d'État ou représentants de gouvernements, dans le cadre de visites officielles ou de rencontres formelles. Nous pensons rarement au rôle des simples citoyens dans la conduite de ces relations. Pourtant ce sont eux qui constituent le corps politique. S'il est vrai que les gouvernements donnent forme à l'expression collective de l'opinion publique, il reste que les individus- l'essentielle dimension humaine- peuvent et doivent jouer un rôle sur la scène internationale.¹²⁴⁹

Le gouvernement canadien reconnaît qu'il doit sa réputation internationale à la participation individuelle des Canadiens, ici et à l'étranger. Car«des milliers de Canadiens ont travaillé dans les pays du tiers- monde pour améliorer l'enseignement, les conditions de santé, l'agriculture, le transport, les communications et l'exploitation des sources d'énergie.¹²⁵⁰»

3.7. Les justifications de la coopération internationale du Canada

3.7.1 La justification économique de la coopération internationale du Canada

Le gouvernement ne cache pas que la coopération est un instrument au service de la puissance économique du Canada.

Notre programme d'aide au développement reçoit un certain appui en tant que moyen de vendre des produits et des services canadiens aux pays en voie de développement. Cela suppose que l'aide extérieure entraîne un accroissement des exportations, un regain de l'emploi au Canada et le raffermissement de la position du Canada sur les marchés mondiaux. Toutefois, ces raisons ne suffisent pas à justifier l'octroi de l'aide.¹²⁵¹

L'aide sert d'instrument de promotion des industries canadiennes car « les dépenses de l'aide extérieure ont effectivement des répercussions sur l'économie canadienne, notamment vis-à-vis d'industries et de régions déterminées; et les produits canadiens sont mieux connus dans les pays en voie de développement à la suite de l'application de nos programmes d'aide ¹²⁵²» L'aide au développement va dans le sens des intérêts du Canada même si elle envisage le développement des pays moins avancés. Le programme d'aide au développement «peut constituer un stimulant pour les exportations canadiennes et susciter la création d'emplois, mais l'objectif premier demeure le développement économique et social des pays moins avancés. ¹²⁵³»

Quelles que soient les conditions économiques au Canada à un moment donné, le programme d'assistance au développement peut avoir un effet bénéfique sur l'économie canadienne. Ce programme donne lieu, dans les conditions actuelles comme par le passé, à l'achat au pays de biens et services utilisés dans les programmes et projets de développement outre-mer. Ce facteur fortifie l'industrie canadienne, crée des emplois pour les Canadiens, assure un appui pour les programmes d'aide et suscite un intérêt pour les marchés étrangers. Assortir ainsi les ressources canadiennes aux besoins du tiers-monde ne doit pas diminuer à nos yeux la primauté des objectifs du développement, mais cela indique que le coût du programme d'aide pour la société canadienne est bien moindre que le volume de l'aide ne pourrait le laisser paraître, que ce soit en temps de prospérité ou de pénurie à l'échelle mondiale. ¹²⁵⁴

La générosité canadienne produit des dividendes pour le pays suivant la réflexion du Secrétaire d'État aux Affaires Extérieures, M. Allan J. MacEachen.

Il faut que le peuple canadien sache quels sont les bénéfices et les coûts, économiques et politiques, de l'aide que peut accorder le Canada aux pays en voie de développement par les crédits qu'il affecte à son programme de développement international, par une ouverture plus grande du marché canadien aux exportations des pays en voie de développement, et par des accords de stabilisation des échanges internationaux au niveau des produits de base. Cette aide aura bien sûr des répercussions économiques pour nous, mais à long terme, une trop grande parcimonie pourrait bien s'avérer beaucoup plus coûteuse. ¹²⁵⁵

Point 21. Les secteurs commerciaux et industriels canadiens continuent à participer activement au développement international. Parmi les autres avantages qui découlent du programme canadien d'aide au développement, des milliers d'emplois sont créés dans tous les secteurs de l'économie canadienne et dans toutes les régions du pays, tandis que les entreprises canadiennes voient se multiplier leurs débouchés à l'étranger. Le gouvernement continuera à chercher les moyens par lesquels les industries et les entreprises canadiennes peuvent continuer à rehausser la compétence administrative des pays en développement.¹²⁵⁶

Suivant le ministre Sharp la coopération des organismes bénévoles privés et des églises motivés par la philanthropie est difficile à être évaluée par le public¹²⁵⁷. Le Secrétaire d'État Mitchell Sharp, a préféré clarifier d'entrée de jeu que la coopération canadienne a pour motivation fondamentale la croissance économique du Canada.

Le programme de développement international du Canada, que vous allez étudier au cours de l'échange, se place sous le thème de la *croissance économique*. Ce programme constitue notre contribution à la grande tâche que doivent accomplir les pays en voie de développement et qui consiste à accroître le rythme de la croissance de leurs économies respectives. L'aide canadienne au développement ne consiste pas à distribuer des cadeaux au hasard mais plutôt à travailler la main dans la main avec les pays en voie de développement à l'œuvre de leur *croissance économique*, et ce, pour le plus grand bien de tous.¹²⁵⁸

Les programmes *d'aide et de commerce* du Canada par rapport aux pays en voie de développement visent à favoriser leur *croissance économique*, ce qui est une de nos préoccupations prioritaires, car seule la *croissance économique* peut permettre à ces pays de libérer leurs populations de la servitude d'une vie dépassant à peine le niveau de la subsistance ou même inférieure à ce niveau et les aider à exploiter leurs ressources et à apporter leur concours à l'enrichissement de la collectivité humaine.¹²⁵⁹

Cette conviction est renforcée par la vision du Ministre de l'industrie et du Commerce M.J.L. Pepin qui prône que la voie qui va de la «de la pauvreté à l'affluence¹²⁶⁰»

passer par trois instruments économiques comme l'aide, le commerce et les investissements.

Les deux tiers de l'humanité vivent dans des pays appelés « en voie de développement ». La paix dans le monde est notre objectif à tous; pour qu'elle repose sur des bases solides, il faut toutefois *raffermir l'économie des pays en voie de développement et les intégrer dans le circuit économique international...* ce n'est pas la seule condition de la paix, mais elle est néanmoins capitale. Tous les efforts des Nations Unies se basent sur la nécessité d'atteindre une plus grande *coopération internationale* pour réduire le fossé économique et social qui sépare les pays en voie de développement et le monde développé. Les pays industriels développés acceptent à l'heure actuelle une responsabilité à cet égard, que ce soit pour des raisons humanitaires, politiques ou tout simplement économiques. On a dépassé le stade où les pays en voie de développement expriment le désir d'être admis dans le circuit économique mondial; cette intégration constitue maintenant pour ces pays un droit fondamental auquel il ne peut y avoir de dérogation. *Trois instruments économiques sont en mesure de réaliser cet objectif: l'aide, les investissements et le commerce.*¹²⁶¹

Le noyau central de l'aide au développement demeure la croissance économique des pays développés et des pays en développement. Le Canada entend rester fidèle à sa politique économique internationale tout en promouvant la croissance économique des pays en voie de développement. Le but est d'aider à augmenter le taux de croissance économique dans les pays sous-développés et d'atténuer leur vulnérabilité face au marché. Suivant le discours de l'Honorable Allan J. MacEachen, devant le comité permanent des Affaires extérieures et de la défense nationale, à Ottawa, le 11 Mars 1975

[les] pays en voie de développement ont une importance pour nous dans un monde interdépendant. *Toutefois, il me faut avouer que je ne vois pas le Canada renverser soudainement sa politique économique internationale.* Celle-ci repose sur nos relations avec nos principaux partenaires commerciaux et la prospérité de notre industrie et de nos travailleurs en dépend. Quels que soient les changements apportés- je dois dire ici qu'il y aura des choix difficiles--- nous devons tenir compte de ces liens traditionnels.

Notre succès dans cette entreprise repose sur la vigueur de l'économie mondiale. En matière de développement, il n'existe pas de priorité plus grande. Si la production et la demande fléchissent, nous en souffrons tous, pays industrialisés et pays en voie de développement. Notre recherche de meilleurs modes de collaboration rejoint l'objectif d'une *croissance économique soutenue de tous les pays*.¹²⁶²

Les pays en développement exigent la réforme du système économique international. « C'est avec confiance et d'une seule voix que les pays du Tiers- Monde réclament un nouveau système qui les placerait dans une position relativement plus avantageuse dans l'économie mondiale, non comme les bénéficiaires des fruits de la générosité volontaire des riches, mais comme des *partenaires égaux au sein du système dont ils profiteraient au même titre que les autres pays*.¹²⁶³ »

Le Canada observe la frustration et le désir des pays du Tiers-Monde mais comprend aussi qu'aucun gouvernement canadien ne peut changer la politique économique du pays sans le soutien du reste de la société.

Aucun Gouvernement du Canada ne pourra modifier ses *politiques économiques en faveur des pays en voie de développement, à moins qu'il n'ait l'appui de l'électorat canadien*; et l'électorat canadien est composé de travailleurs et d'agriculteurs du Québec, des Maritimes, des Prairies et des autres régions du pays. Tous ces citoyens n'appuieront certainement pas de nouvelles politiques, si celles-ci les privent du jour au lendemain de leur gagne-pain; mais je crois que ces citoyens consentiraient volontiers à des réaménagements de l'économie canadienne qui feraient graduellement place dans nos marchés aux produits manufacturés du Tiers-Monde, qui permettraient graduellement aux pays en voie de développement d'accroître les recettes qu'ils tirent de l'exportation des matières premières, et qui convertiraient graduellement les régions canadiennes touchées par ces réaménagements à de nouvelles activités industrielles, qui refléteraient souvent mieux les véritables avantages commerciaux du pays et dont les produits pourraient être exportés en retour au Tiers- Monde.¹²⁶⁴

Tout l'effort des pays du Nord vise l'adhésion des pays du Sud à leurs systèmes de significations imaginaires sociales et l'intégration asymétrique au système

économique mondial. L'intégration exige la coordination entre les pays du Nord quand aux politiques économiques. Le Secrétaire d'État aux Affaires Extérieures, M. Allan J. MacEachen le déclare devant le comité permanent de la chambre des communes sur les affaires extérieures et la défense nationale, le 6 Novembre 1975. « En effet, nous ne pouvons espérer appliquer nos politiques dans bon nombre de secteurs sans le consentement et l'appui des autres pays industrialisés.¹²⁶⁵ » Et ce rôle est joué par l'OCDE.

Une chose est claire : la consultation et la coopération internationales sont de plus en plus nécessaires pour atteindre nos objectifs individuels et collectifs. L'OCDE a un rôle de premier plan à jouer dans ce domaine. Le Canada est prêt à se joindre à d'autres pays pour rechercher de nouvelles améliorations du système international lequel quoique imparfait a eu, lui, la possibilité d'évoluer avec le temps, faisant face également aux difficultés permanentes et aux problèmes nouveaux. Le Canada est en faveur du principe du renforcement, au sein de l'OCDE, de la coopération en matière de *politique économique*.¹²⁶⁶

Le Sud désire l'intégration au système économique mondial comme réponse à la fascination suscitée par les programmes d'aide au développement international. Et le Nord veut répondre à cette demande par son intégration asymétrique.

L'investissement dans la coopération au développement vise principalement le renforcement de futurs partenaires commerciaux. Car « si le tiers- monde se développe et prospère, le Canada pourra trouver les marchés en pleine croissance dont il a besoin pour jouir d'un niveau de vie élevé au XXI^e siècle, et assurer des emplois aux enfants d'aujourd'hui.¹²⁶⁷ »

La coopération au développement est un des éléments les plus importants de la politique étrangère canadienne puisqu'il « s'agit d'un investissement essentiel dans notre prospérité future, qui dépendra de la santé économique de nos partenaires commerciaux.¹²⁶⁸ » Ce discours a été tenu depuis toujours par les présidents et les

directeur de l'ACDI, entre autres par Mr Dupuy : « Le Canada est un pays où l'emploi dépend en grande partie des échanges commerciaux. Il a donc intérêt à ce que les bénéficiaires actuels de son aide soient demain ses partenaires commerciaux.¹²⁶⁹ »

Ce même discours a été repris par Marcel Massé, Président de l'ACDI « Nous oublions que si les pays en développement – qui ont connu ces dernières années une croissance économique supérieure à celle des pays développés- ne parviennent pas à se doter d'une saine économie, ils n'ont aucune chance de devenir *nos partenaires commerciaux* de demain. Voilà pourquoi l'ACDI a reçu le mandat de favoriser le bien-être économique, ainsi que social, des pays en développement.¹²⁷⁰ »

3.7.2 La justification technico-industrielle de la coopération internationale du Canada

Les relations de coopération sont des relations complexes qui ne résument pas seulement aux relations économiques et commerciales. Elles concernent aussi les relations technologiques pour le transfert de la technologie canadienne. Dans le but de qualifier les pays en développement et de les transformer en véritables partenaires commerciaux, l'ACDI a mis sur pied en 1978 un programme de coopération industrielle.

La coopération industrielle et la participation du secteur privé canadien tiendront vraisemblablement une plus grande place dans nos rapports avec ces pays, puisque nos relations seront davantage fondées sur les échanges commerciaux que sur l'aide. Le programme de coopération industrielle est une nouvelle initiative de l'ACDI qui a pris forme en septembre 1978. Issu de l'ancien programme du commerce et de l'industrie, il a pour but d'encourager les entreprises canadiennes à s'implanter dans les pays en développement ou à y étendre leurs opérations, d'aider ces pays à créer des conditions propices à l'industrialisation et de faciliter les échanges commerciaux-en prêtant assistance aux exportateurs du tiers- monde qui désirent pénétrer sur les marchés canadiens. Le secteur privé canadien est bien placé pour apporter sa

participation au développement du tiers- monde. La technologie, les connaissances, l'expérience et le savoir-faire qu'il faut posséder pour venir en aide à un pays en développement ne résident pas dans la bureaucratie gouvernementale, mais bien dans les entreprises commerciales canadiennes.¹²⁷¹

En effet, la coopération industrielle met en scène le secteur privé comme le soutient le Secrétaire d'État aux Affaires Extérieures à Kingston, Jamaïque, le 20 Janvier 1979. « C'est précisément parce qu'il appartient à notre secteur privé d'entreprendre éventuellement la *coopération industrielle* prévue par l'Accord que je suis également accompagné aujourd'hui de dirigeants d'un certain nombre d'entreprises canadiennes qui oeuvrent dans les domaines des finances, de la fabrication, de la transformation alimentaire et autres.¹²⁷²»

Dans le but d'accroître l'efficacité des futurs partenaires économiques dans les pays en développement, l'ACDI a mis sur pied en 1984, la direction de la coopération avec le monde des affaires qui est «composée de trois directions particulières : la Direction de la coopération industrielle, la Direction des politiques et de liaison et la Direction des relations avec les consultants et le secteur industriel.¹²⁷³»

3.7.3 La justification juridique des la coopération internationale

Suivant le Secrétaire d'État aux Affaires extérieures, M. Don Jamieson, l'aide du Canada «vise à satisfaire les *besoins essentiels* des plus pauvres entre les pauvres». La politique des droits de l'homme régit les principes de l'aide au développement. C'est la raison pour laquelle les considérations relatives aux *droits de la personne*«interviennent dans la définition des niveaux d'aide et de l'orientation des programmes».

[Ainsi devons- nous] également nous demander dans chaque cas si un pays ayant un très mauvais dossier en ce qui concerne les droits de la personne veut ou peut réaliser les programmes d'aide conformes aux objectifs canadiens. Il est donc arrivé parfois que le Canada suspende ou ne renouvelle pas son aide lorsque la situation des *droits de la personne* s'était détériorée au point de compromettre très sérieusement l'efficacité du programme d'aide.¹²⁷⁴

Le Secrétaire d'État aux Affaires extérieures, M. Mark Macguigan, fait le lien entre les droits de l'homme et le sous- développement. « En effet, le sous- développement grave entrave le respect intégral des droits civils et politiques et fait obstacle au plein exercice des droits économiques, sociaux et culturels. Nous devons donc nous montrer disposés à faire notre juste part en contribuant au développement international et en favorisant l'issue heureuse du dialogue Nord- Sud. Ce sont là deux éléments importants de la poursuite des objectifs internationaux en matière de droits de l'homme ¹²⁷⁵»

Les chances de développement du Sud passent par le respect des droits fondamentaux de tous à l'échelle internationale.

[Le premier Ministre Trudeau affirme que] le meilleur instrument grâce auquel nous puissions aider ces pays est encore celui de l'aide. Nous devons les aider à se doter des moyens pour nourrir leur population et de satisfaire d'autres *besoins fondamentaux en matière de santé et de logement*. C'est faire preuve d'un cynisme révoltant que de prétendre que la coopération internationale ne saurait suffire à permettre à ces gens d'atteindre un seuil minimal de *dignité humaine*. Ce que les gouvernements doivent absolument reconnaître, c'est que les efforts actuels d'aide internationale sont inadéquats. Loin de se combler, l'écart entre les riches et les pauvres continue de se creuser, malgré tous les efforts déployés.¹²⁷⁶

D'ailleurs le M. Allan J. MacEachen a engagé le Canada dans une politique réaliste de promotion internationale des droits de la personne dans un environnement international hostile à la pleine réalisation de ces droits.

Je me suis engagé envers cette politique dynamique de *promotion internationale des droits de la personne*. Il est essentiel que le Canada réponde aux préoccupations des Canadiens, et il est tout à fait juste et approprié que nous fassions des droits de la personne l'un des grands fondements de la politique étrangère du Canada. Mais je suis tout aussi sensible aux difficultés que pose une promotion efficace des droits de la personne dans un monde plus dur et plus hostile. Pour cette raison, je crois que la politique canadienne devrait continuer de s'enraciner dans un certain réalisme, un réalisme qui reconnaisse les principes auxquels nous nous devons d'adhérer et qui, par ailleurs, prenne en compte les contraintes imposées à nos activités internationales, étant donné surtout l'actuel climat de méfiance, de désillusion et d'insécurité.¹²⁷⁷

Selon Jean- Luc Pepin la politique étrangère du Canada doit refléter les progrès effectués au pays dans le domaine des droits de l'homme.

Il est normal que nos relations extérieures reflètent les progrès remarquables survenus au Canada ces dernières années dans le domaine des droits de la personne. La Charte des droits et libertés qui, fait partie intégrale de la Constitution canadienne, est la pierre angulaire d'un dispositif vaste et complexe de lois fédérales et provinciales et de mécanismes administratifs, tous destinés à protéger les individus de l'injustice et de la discrimination, et à valoriser les droits des groupes désavantagés. À cet égard, notons que l'on s'est efforcé activement d'améliorer la situation des autochtones, des handicapés, des femmes, des enfants et des autres groupes dont les droits sont particulièrement vulnérables. Il est naturel que nous voulions transposer ces réalisations à l'étranger, mais nous ne devons pas croire qu'il s'agit là d'un processus unilatéral. Après avoir été mises à l'épreuve sur la scène internationale, bien des motions dont nous estimions qu'elles faisaient partie de notre patrimoine nous sont revenues mieux définies et renforcées pour être incorporées à de nouvelles lois canadiennes ou utilisées comme principes généraux par nos tribunaux. De cette manière comme de bien d'autres, les efforts déployés par le Canada en vue de protéger et de promouvoir les droits de la personne dans le monde entier servent nos propres intérêts, en plus de ceux des gens que nous cherchons à aider.¹²⁷⁸

3.7.4 La justification écologique de la coopération internationale

Vers la fin des années 80, un nouvel imaginaire a trouvé sa place dans le discours de la coopération canadienne. Il s'agit de l'imaginaire écologique ou de l'imaginaire du développement durable. La ministre Monique Landry affirme que l'un des faits saillants de l'année 1987- 1988 est d'avoir fait de l'environnement une des principales priorités des programmes de développement.

Pour l'ACDI le troisième fait saillant de l'année est d'avoir fait de l'environnement une des principales priorités de ses programmes de développement. Aucun pays ne peut prospérer longtemps si ses forêts disparaissent, si ses terres arables sont usées par l'érosion, si ses lacs et ses fleuves sont pollués par l'industrie, et si l'air même que respirent ses habitants est devenu vicié. Les pays en développement, en particulier, ne peuvent pas se permettre de commettre les mêmes erreurs faites par les pays occidentaux industrialisés.¹²⁷⁹

Dans ce même rapport, la ministre des relations extérieures justifie la prise de position du Canada dans la question du développement durable par le désir de protéger la terre et de transmettre un meilleur héritage aux générations futures. « Nous nous efforçons de promouvoir, autant que nous le pouvons, le concept de développement durable, parce que nous savons qu'à moins que toutes les nations prennent des mesures constructives, à l'heure actuelle, pour protéger la Terre et ses précieuses ressources, nous laisserons à nos enfants un bien triste héritage.¹²⁸⁰ »

La question de l'environnement engage tant les pays donateurs que les pays bénéficiaires de l'aide internationale.

Dans nos relations avec tous ces pays, la question de l'environnement est celle qui a tout particulièrement fait ressortir une vérité fondamentale, à savoir que nous partageons les mêmes intérêts et que notre avenir est inextricablement lié au leur. Le réchauffement de la planète, la diminution de la concentration de l'ozone, le déboisement et la désertification, toutes ces questions mettent en évidence l'étroite interdépendance de notre monde et l'urgence d'une plus grande coopération internationale.¹²⁸¹

3.8. La pratique de coopération entre le Canada et Haïti (1968- 1990)

La coopération internationale a débuté en Haïti en 1948 avec l'envoi d'une mission des Nations Unies en Haïti pour dresser un diagnostic de la situation au pays. Il revint au Président Magloire d'élaborer le premier plan quinquennal (1951-1956) de développement soumis aux instances bilatérales et multilatérales.¹²⁸² François Duvalier avait connu une période généreuse de la communauté internationale quand il devait combattre le communisme en Haïti et empêcher l'expansion de la révolution cubaine. Dans un deuxième moment, à cause du durcissement de son gouvernement, il avait subi des sanctions de la part de la communauté internationale devenue plus sensible à la problématique des droits de l'homme.

Depuis l'occupation américaine en Haïti, les missionnaires québécois et franco-ontariens sont présents au pays et prêtent des services dans le domaine de l'évangélisation, de l'éducation et de la santé.

À la base de l'activité des ONG canadiennes en Haïti se trouve le réseau missionnaire canadien. Cette présence, québécoise surtout, remonte aux années 40. Le président alors, Élie Lescot, avait effectivement demandé la venue dans le pays d'une congrégation franco-américaine qui avait alors fait appel aux Canadiens. Plus tard, les diocèses québécois se virent confier la responsabilité d'Haïti par Rome. Selon un relevé de l'office canadien des missions établi en 1983, Haïti comptait alors 323 religieux catholiques et qui étaient presque tous de la province de Québec.¹²⁸³

Bien avant la coopération officielle, les communautés religieuses servaient de courroie de transmission de l'aide canadienne. Parmi les communautés religieuses féminines d'origine québécoise et/ou canadienne présente en Haïti on peut citer, les Oblates de Marie Immaculée, les Sœurs de la Charité d'Ottawa, les Sœurs de la Charité de St Yacinthe, les Sœurs de Ste Anne, les Sœurs de Ste Croix, les Sœurs Missionnaires du Christ –Roi, les Sœurs missionnaires de l'Immaculée Conception,

etc. Et parmi les communautés religieuses masculines on peut nommer les St Viateur, les Frères du Sacré-cœur, les Fr de St Gabriel, les Salésiens, les Frères de St Gabriel, l'Institut Séculier Voluntas Dei, les Jésuites, etc. Bref, les missionnaires religieux ont précédé les coopérants de l'ACDI ou des ONGs dans le domaine de la coopération canadienne avec Haïti. Ces communautés ont travaillé surtout dans le secteur de l'éducation et de la santé avec l'aide de l'ACDI qui depuis 1968 « accordait des subventions aux micro- projets des missionnaires québécois en Haïti soit 1,1 millions seulement de 1968-1973.¹²⁸⁴»

Les relations bilatérales entre le Canada et Haïti ont été établies depuis 1954 avec la nomination d'Edward Ritchie Bellemare comme chargé d'affaire de l'ambassade du Canada en Haïti. Et en Février 1955, le Président Paul Eugène Magloire a été reçu officiellement au Canada. La coopération internationale du Canada avec Haïti a été reprise dans le contexte du flux de l'aide étrangère, de la libéralisation économique et des politiques de développement du gouvernement de Jean- Claude Duvalier. La coopération canadienne au développement a débuté officiellement en Haïti précisément en 1973.

Le Canada a toujours été l'un des quatre grands pays donateurs en Haïti au niveau de la coopération bilatérale. Au cours de ces années (1968-1990) les axes prioritaires de coopération étaient l'axe du développement rural ou « axe des populations démunies, l'axe d'appui aux réformes institutionnelles et d'appui institutionnel de type paragouvernemental et l'axe de l'énergie. Dans l'axe du développement rural on peut mentionner les interventions du CECI à St Michel de l'Attalaye et à Carice, les activités de CRUDEM à Milot et les engagements de Save The Children à Chambellan, etc. Le projet le plus important dans cet axe est le DRIPP (projet de développement régional intégré de Petit- Goâve/Petit Trou de Nippes) financé par l'ACDI en 1973 pour un montant de 29 millions \$US. Ce projet a été suspendu en 1981 pour cause de corruption et de malversation. Quant à l'axe d'appui

institutionnel, le Canada s'est beaucoup impliqué à la faculté d'agronomie et de médecine vétérinaire, à l'Institut national d'administration, de gestion et de hautes études internationales (INAGHEI) et au centre de formation professionnel haïtien (CFPH).¹²⁸⁵

L'Échec du DRIPP géré conjointement par l'ACDI et le Gouvernement haïtien a permis de découvrir que l'État haïtien était un État prédateur et corrompu qui profitait largement de la coopération internationale en détournant l'aide au profit du régime et des amis du gouvernement.

[À l'époque le gouvernement canadien] avait fait le pari que, malgré l'incompétence et la corruption qui caractérisent le régime duvaliériste, il était encore possible, surtout loin de la capitale, de relever le niveau de vie misérable de la masse paysanne et de déclencher un processus de développement viable. Les experts doivent aujourd'hui en venir à la conclusion qu'en dépit de certains succès localisés, l'aide étrangère est pour ainsi dire tombée dans un gouffre.¹²⁸⁶

Le gouvernement Canadien a mis fin à cette coopération « l'ACDI ne pouvait plus tolérer de la part de son vis-à-vis haïtien, le détournement d'une partie de l'aide au profit des amis du régime et la négligence du gouvernement de Port-au-Prince à fournir certaines de ses contributions au projet.¹²⁸⁷ » L'audit du vérificateur général réalisé en 1982 après la fermeture du projet a révélé effectivement qu'il y avait des « faiblesses dans les contrôles financiers exercés sur des déboursés d'environ 14 millions à titre de coûts locaux » Ceci allait inaugurer un nouveau tournant dans la coopération internationale en Haïti où les ONG vont servir de courroie de transmission plus fiable de l'aide internationale.

3.9 Les attitudes et comportements dans la société haïtienne

3.9.1. L'adhésion aux imaginaires de la coopération internationale et le renforcement institutionnel d'un État- prédateur

C'est à l'accession au pouvoir de Jean-Claude Duvalier en 1971 avec sa politique de « libéralisation démocratique » qu'Haïti a connu une période intensive de coopération internationale orientée vers la croissance et le développement économique. Le passage de Duvalier Père à Duvalier fils a provoqué un climat de détente au pays. À partir de 1971 débute une période de libéralisation économique en Haïti dans la ligne de la « révolution économique » prônée par le régime de Jean- Claude Duvalier. En effet les investissements étrangers augmentèrent vertigineusement entre 1971 et 1975 et « 300 usines s'installèrent en Haïti entre 1971 et 1980 et quelque 80.000 emplois industriels furent créés.¹²⁸⁸ »

La reprise cette même année de l'aide américaine à Haïti a ouvert la porte à la coopération internationale. Et alors le pays est redevenu « le véritable champ de bataille pour la coopération au développement qu'il avait déjà été avant 1956 : publique ou privée, bilatérale ou multilatérale, laïque ou religieuse, l'aide internationale va s'abattre sur Haïti, de façon disproportionnée et anarchique, annulant toute possibilité d'évaluation de son montant global, ignorant toute planification nationale éventuellement désireuse d'articuler ses initiatives, et assistant imperturbablement à l'échec monstrueux de ses actions ».¹²⁸⁹ »

Avec ce flux de la coopération internationale, cet État prédateur trouve une légitimation de la communauté internationale et un autre champ pour continuer à piller et détourner les fonds publics en sa faveur.

Dans le contexte de la guerre froide et avec la nécessité de soutenir les alliés en vue de protéger le système capitaliste, la communauté internationale tolérait et soutenait même les dictatures du Tiers-Monde et spécifiquement les Duvalier qu'elle a entretenus et encouragés à travers les prêts et les aides internationales. Elle s'associait ainsi aux « États prédateurs s'inscrivant dans une dynamique historique où les dirigeants de ces États et leurs acolytes constituent une entrave au développement du marché ¹²⁹⁰» Et à partir de 1971, le régime de Jean- Claude Duvalier s'est doté de plans quinquennaux de développement (1971- 1976), (1977- 1981), (1982- 1986) pour négocier avec les institutions financières internationales comme le FMI et la Banque Mondiale.

La banque Mondiale a financé entre 1971 et 1986 21 projets «totalisant plus de 250 millions de dollars dans différents secteurs tels que l'industrie, l'agriculture, l'urbanisme, l'électricité, l'éducation, la santé, l'approvisionnement en eau potable, les travaux publics, la finance, etc.¹²⁹¹». Selon un rapport d'évaluation de la Banque Mondiale ce décaissement de 300 millions de dollars a eu « très peu d'impact sur la pauvreté ou la croissance économique, et aucune amélioration sur la gouvernance¹²⁹²» parce que « la corruption et la mauvaise utilisation des fonds publics ont provoqué une baisse de qualité dans les services publics, y compris dans les domaines fondamentaux qui relèvent de la responsabilité du gouvernement tels que la police, le système judiciaire et la fourniture des infrastructures de base.¹²⁹³»

Dès l'accession de Jean-Claude Duvalier à la présidence avec sa révolution économique, la dette publique externe du pays augmente. Elle « est passée de \$51 millions de dollars à l'arrivée de Jean- Claude Duvalier au pouvoir en 1971 à plus de 700 millions en 1985. Elle a surtout progressé au cours des cinq dernières années du régime, c'est-à-dire à partir de 1980 où elle était encore de 320 millions de dollars, soit alors 22% du PIB. La progression accélérée de la dette est surtout due à la corruption.¹²⁹⁴» À partir de 1973 Haïti commence à recourir aux accords spéciaux

avec FMI pour couvrir les déficits publics dus aux projets quinquennaux de développement, aux déficits de la balance des paiements et à la corruption. Il est connu que parallèlement aux emprunts il y avait une fuite massive de capitaux vers les banques étrangères. « Entre 1978 et 1984, soit une période de sept ans, selon les statistiques de la Banque des règlements internationaux (BRI), Haïti a déposé un total brut de 1.262 millions de dollars à l'étranger, soit une moyenne annuelle de 180 millions de dollars.¹²⁹⁵»

En 1984, le FMI a recouru à l'audit de la Banque Centrale et de la Banque Nationale de Crédit pour assainir les finances du pays à la suite de la disparition en 1980 d'un « prêt US 20 millions de dollars du FMI immédiatement après avoir été décaissé ». En effet ne « voulant pas revenir à une politique de boycott total comme celui des années 1966- 1969, le FMI réagit en demandant au gouvernement haïtien de fiscaliser tous les revenus tirés des taxes sur les produits agricoles. Également le FMI, pour accorder de nouveaux prêts, demande de contrôler également les dépenses du gouvernement. En exigeant la comptabilité des deniers publics, les institutions financières internationales essaient dans les limites qui leur sont propres de bloquer les mécanismes traditionnels de la concussion et du vol.¹²⁹⁶»

L'État duvaliérien qui avait institué « la masse des Haïtiens en nouveaux esclaves, c'est-à-dire en groupes humains non pas en sujets de droits »¹²⁹⁷ n'a pas changé sa constitution avec l'accession de Jean- Claude au pouvoir. La chosification de l'Autre interne pour la justification de son exclusion et le pillage des ressources du pays a continué. L'État Jean-Claudiste s'est transformé en un dispositif pour l'institution des inégalités sociales, c'est-à-dire pour « défendre les intérêts particuliers du groupe ou de la coalition au pouvoir, contre les intérêts collectifs de la nation.¹²⁹⁸ » On comprend dès lors pourquoi cet État « ne peut assurer ni l'instruction publique, ni la santé publique, ni la reproduction de l'environnement, ni les infrastructures publiques.¹²⁹⁹ » et pourquoi il ne se conçoit pas le destinataire des demandes sociales¹³⁰⁰ de la

population. Puisque la légitimation de cet État ne dépend pas des citoyens mais plutôt des puissances qui le soutiennent, on comprend pourquoi il se désintéresse des besoins des citoyens et n'est pas le destinataire de leurs demandes sociales.

À cause de ses choix pour l'exclusion de la majorité, l'État haïtien transnationalise «dans le plus grand écart qui soit avec la société civile, et donc dans le plus grand désintérêt vis-à-vis d'une application des droits de l'homme au peuple.¹³⁰¹» La transnationalisation des fonctions étatiques¹³⁰² comme transfert de pouvoir à la coopération internationale est liée au mode d'institution de cet État qui dès le départ est un État irresponsable et prédateur qui a « a perverti le sens des choses publiques ¹³⁰³» et contrôlé l'imaginaire individuel et collectif en Haïti.¹³⁰⁴

3.9.1.2 La contestation dans la société haïtienne durant les années 80 et l'institution du pouvoir de la coopération internationale

Depuis le début des années 70 la dynamique du mouvement pour le changement en Haïti est en marche avec la presse indépendante et le nouveau thème des droits humains lancé par Carter et approprié par les groupes qui contestent le régime. Ainsi, des germes du mouvement démocratique sont-ils présents dans la société haïtienne depuis le début de l'assermentation de Jean- Claude Duvalier. Ce mouvement a pris plusieurs formes et a touché plusieurs secteurs de la société haïtienne, «d'abord dans la presse parlée et écrite, ensuite dans les écoles, la littérature, le théâtre, les associations syndicales, les partis politiques, le clergé, la fonction publique et les milieux d'affaires. Et puis la diaspora y a contribué tant par les retours au pays que par une pensée critique soutenue qui arrive à se faire entendre, la censure duvaliériste n'y pouvant rien.¹³⁰⁵»

Ce mouvement social pour le changement manifesté dans la volonté de mettre fin à la société d'exclusion et à l'État prédateur a pris un tournant important dans les années

80. Ce mouvement social animé en grande partie par les acteurs de l'Église catholique embrasse les mouvements paysans, les communautés ecclésiales de base, la Radio Soleil, etc. Il portait « essentiellement des revendications démocratiques et des revendications nationales.¹³⁰⁶» Le 5 Décembre 1980, un communiqué de la Conférence Haïtienne des Religieux (CHR) marque un tournant de l'Église catholique en Haïti. Par la voix de la CHR, l'Église catholique instaure une rupture avec le passé de complicité avec la dictature, affiche son option pour les pauvres et inaugure sa lutte contre la dictature des Duvalier. La visite du Pape Jean-Paul II en mars 1983 avec son cri de ralliement « il faut que les choses changent ici et que les pauvres se remettent à espérer» renforce l'Église catholique engagée dans les luttes socio- politiques et libère l'imagination et la parole du peuple au cœur des églises.¹³⁰⁷ Dans cette conjoncture la CHR a joué un grand rôle aux côtés des mouvements sociaux revendicatifs en « mettant à jour les contradictions qui minent la société haïtienne, critiquant les formes principales d'aliénation sociale, suggérant le sens du changement attendu, proposant à l'imagination collective un projet de société nouvelle.¹³⁰⁸»

C'est dans cette conjoncture de crise de confiance dans l'État Jean- Claudiste au niveau national et international et de remise en question de la forme du pouvoir et de la société institués qu'il faut insérer le glissement du pouvoir vers les ONG qui vont servir de courroie pour la coopération internationale parce que l'État s'est démontré fonctionnellement inefficace et«incapable de subvenir aux besoins de sa population.¹³⁰⁹» Il a été obligé «d'avoir recours aux ONG pour assurer une partie croissante des besoins essentiels de celle-ci ¹³¹⁰» Suivant Laennec Hurbon, il ne restait pas d'autre alternative pour cet État mis à nu que de sauver la face «en remettant son sort aux mains des institutions internationales.¹³¹¹»

La faiblesse de l'État¹³¹² et même la « misère de la société civile»¹³¹³ légitiment le pouvoir croissant de la coopération internationale et le poids immense des ONG au

pays. En effet les ONG ont envahi le pays¹³¹⁴, se constituent en pôle de pouvoir face à l'État et se substituent de plus en plus aux instances étatiques.

[De fait] un grand nombre d'organisations non- gouvernementales comprises entre deux cent cinquante et quatre cents sont venues remplacer l'État dans des secteurs vitaux tels que l'éducation, la santé, l'agriculture, le développement communautaire, etc. Les bailleurs de fonds bilatéraux, conscients des soustractions faites dans les budgets des projets qu'ils financent préféreront acheminer leurs financements par les ONG. C'est surtout le cas de l'Agence canadienne de Développement international (ACDI) qui augmentera son assistance aux ONG surtout après son expérience négative dans le projet du DRIPP.¹³¹⁵

Le changement de cap de la part de l'ACDI se note par la quantité d'aide qu'elle fait transiter par le canal des ONG, c'est-à-dire « que le pourcentage des montants acheminés par le canal des ONG passa de 4% en 1979-1980, à près de 50% en 1985-1986 ¹³¹⁶» Avec le poids et le pouvoir croissant des ONG nous découvrons un déplacement du lieu du pouvoir dans la société haïtienne. Il y a un glissement de l'État oligarchique vers les ONG qui se substituent graduellement aux instances gouvernementales. L'inefficacité et la faillite des gouvernements duvaliériens ont pavé la voie à un nouveau pôle de pouvoir au pays : le pouvoir de la coopération internationale ou la coopératiocratie. La coopération internationale paraît être la seule force fonctionnellement efficace qui maintient la société ensemble et assume l'orientation de la société haïtienne. D'ailleurs les ONG internationales attirent vers elles les meilleures ressources humaines de la société haïtienne qui est devenue une société coopératiocratique où le secteur de la coopération internationale devient le garant de l'ordre établi tout en gardant l'État haïtien comme masque et comme instrument. Il nous semble que le pouvoir de la coopération internationale est la clef d'analyse de la société pauvre haïtienne puisqu'elle est une instance réelle et centrale de prise de décision sur l'orientation de la société haïtienne.

3.9.1.3 La fuite ou émigration

La fuite concerne tant la paysannerie qui se dirige à pied ou en bateaux de fortune vers les pays voisins d'Haïti que les cadres qui émigrent surtout au Canada et aux États-Unis. Entre 70 et 80 la migration était massive en direction de Miami, on en compte plus de 70.000 boat-peole qui ont fui le pays et ont atteint les côtes de la Floride dans des conditions tragiques. Ils sont des milliers à avoir affronté « les mers avec des bateaux de fortune pour trouver une vie meilleure ailleurs¹³¹⁷ ». En prenant de grands risques pour s'échapper du pays s'amorce « un nouveau marronnage, seul mode de protestation possible. Protestation sans doute fragile, mais qui vient interpellé toute l'opinion internationale sur le tragique de la situation haïtienne¹³¹⁸ ». Encore faut-il souligner que la fuite des cerveaux, universitaires, spécialistes en direction du Canada, bref l'écroulement des ressources humaines d'Haïti en direction du Canada a débuté durant la période des Duvalier.¹³¹⁹ Avec l'État duvaliérien, pense Hurbon, « le problème n'est pas d'abord d'émigrer mais de fuir¹³²⁰ dans toutes les directions et avec tous les moyens possibles. Aminata Traoré soutient qu'en général les gens « s'exilent parce qu'ils ne savent plus comment donner un sens à l'existence sur leurs propres terres et selon leurs propres normes.¹³²¹ »

Les auteurs du livre « *Aide à la migration* »¹³²² fournissent des explications à une politique économique de la communauté internationale qui a échoué et occasionné l'émigration massive aux U.S.A. En effet, la politique économique des gouvernements haïtiens, à partir de 1980, a été dictée et imposée par les États-Unis et la communauté internationale. Il est clair que « l'USAID et les agences internationales de développement ont commencé à intervenir de façon plus énergique en Haïti en 1980 avec l'accentuation de la crise économique et politique ». ¹³²³ En outre, ils reconnaissent que « les nouvelles politiques de développement économiques mises en place par les États-Unis et les institutions internationales sont la forme d'ingérence la plus directe et la plus massive dans les affaires haïtiennes depuis l'occupation américaine (1915- 1934). » ¹³²⁴ La politique des années 80 voulait

intégrer l'économie haïtienne à l'économie mondiale et surtout à celle des Etats-Unis.¹³²⁵ Elle prétendait mettre en place une économie tournée vers l'exportation et pourtant elle a aggravé la crise économique-politique à l'origine de l'émigration massive vers les Etats-Unis. Cependant « l'un des principaux objectifs de la politique des Etats-Unis à l'égard d'Haïti consiste à limiter l'émigration. »¹³²⁶

¹¹⁵⁸ Comelieu, Christian, *Mythes et espoirs du tiers- mondisme*, Éditions L'harmattan, Paris, 1986, p. 46.

¹¹⁵⁹ Brunel, Sylvie, *La coopération Nord- Sud*, p. 6.

¹¹⁶⁰ Illich, Ivan, *Le travail fantôme*, Éditions du Seuil, Paris, 1980, p. 27.

¹¹⁶¹ Mende, Tibor, *De l'aide à la recolonisation*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p.20.

¹¹⁶² Ibid., p. 62.

¹¹⁶³ Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, p. 166.

¹¹⁶⁴ Latouche, Serge, *Faut- il refuser le développement*, p. 11.

¹¹⁶⁵ Mende, Tibor, *De l'aide à la recolonisation*, p. 64.

¹¹⁶⁶ Schnapper, Dominique, *Qu'est-ce que l'intégration*, Éditions Gallimard, 2007, p. 205.

¹¹⁶⁷ Sayad, Abdelmalek, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, p. 24.

¹¹⁶⁸ Touraine, Alain, *La société post- industrielle*, pp 14-15.

¹¹⁶⁹ Latouche, Serge, *Survivre au Développement*, Éditions Mille et une nuits, Paris, 2004, p.28.

¹¹⁷⁰ Latouche, Serge, *Faut-il refuser le développement ?*, p. 11

¹¹⁷¹ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, p. 247.

¹¹⁷² Idem.

¹¹⁷³ Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, p.166.

¹¹⁷⁴ Ibid.pp. 9-10

¹¹⁷⁵ Illich, Ivan, *Le travail fantôme*, Éditions du Seuil, Paris, 1980, pp. 21- 22.

¹¹⁷⁶ Rostow, W.W., *Les étapes de la croissance économique*, Éditions du Seuil, Paris, 1963.

¹¹⁷⁷ Latouche, Serge, *Faut-il refuser le développement*, p. 165.

¹¹⁷⁸ Ibid., p. 163.

¹¹⁷⁹ Sachs, Wolfgang, « Le développement une idéologie en ruine » p.14 in Wolfgang, Sachs, Esteva, Gustavo, *Des ruines du développement*, Éditions Écosociété, Montréal, 1996.

¹¹⁸⁰ Citation du Président Harry Truman in Rist, Gilbert, *Le développement, histoire d'une croyance occidentale*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1996, p. 118.

¹¹⁸¹ Baudrillard, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Éditions Gallimard, Paris, 1976, p. 73.

¹¹⁸² Ibid., p. 69

¹¹⁸³ Chaliand, Gérard, *Mythes révolutionnaires du Tiers-Monde*, Éditions du Seuil, Paris, 1979, p. 39.

¹¹⁸⁴ Castoriadis, Cornelius, *Une société à la dérive*, p. 85.

-
- ¹¹⁸⁵ Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, p. 161.
- ¹¹⁸⁶ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire*, p. 453.
- ¹¹⁸⁷ Ibid., p. 454.
- ¹¹⁸⁸ Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, p. 460.
- ¹¹⁸⁹ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 438.
- ¹¹⁹⁰ Ibid., p. 385.
- ¹¹⁹¹ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, p. 274.
- ¹¹⁹² Ibid. p.271.
- ¹¹⁹³ Mende, Tibor, *De l'aide à la recolonisation*, p. 157.
- ¹¹⁹⁴ Idem.
- ¹¹⁹⁵ Ibid. pp157-158
- ¹¹⁹⁶ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, p. 289.
- ¹¹⁹⁷ Ibid., p. 293.
- ¹¹⁹⁸ Mende, Tibor, *De l'aide à la recolonisation*, p. 234.
- ¹¹⁹⁹ Holly, Daniel, *Les Nations Unies et la mondialisation*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2003, p. 73.
- ¹²⁰⁰ Ibidem, p. 75,
- ¹²⁰¹ Comelieu, Christian, *Mythes et espoirs du tiers- mondisme*, p.9.
- ¹²⁰² Gonidec, P. F., *Relations Internationales*, p.476.
- ¹²⁰³ Jalée, Pierre, *Le pillage du Tiers- monde*, Éditions Maspero, Paris, 1973, p. 118.
- ¹²⁰⁴ De Senarclens, Pierre, « L'idée de communauté internationale fait-elle encore sens » in Laïdi, Zaki, *Géopolitique du sens*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998, p.354.
- ¹²⁰⁵ Brunel, Sylvie, *La coopération Nord- Sud*, p. 8
- ¹²⁰⁶ Latouche, Serge, *Faut- il refuser le développement*, p. 8.
- ¹²⁰⁷ Gonidec, P.F., *Relations Internationales*, Éditions Montchrestien, p.180.
- ¹²⁰⁸ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, p. 246.
- ¹²⁰⁹ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 17.
- ¹²¹⁰ Corm, Georges, *Orient-Occident, La fracture imaginaire*, Éditions La Découverte, Paris, 2005, p.71.
- ¹²¹¹ Comelieu, Christian, *Mythes et espoirs du tiers- mondisme*, Éditions l'Harmattan, Paris, 1986, pp. 38-39.
- ¹²¹² Gonidec, P.F., *Relations Internationales*, p. 302.
- ¹²¹³ Latouche, Serge, *Faut- il refuser le développement*, p. 85.
- ¹²¹⁴ Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, p. 250.
- ¹²¹⁵ Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, pp. 245- 246.
- ¹²¹⁶ Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 16.
- ¹²¹⁷ Illich, Ivan, *Le travail fantôme*, p. 21.
- ¹²¹⁸ Presbisch, Raul, *International economics and development*, Academic Press, New York, 1972; *Hacia una dinamica del desarrollo latinoamericano*, Fondo de cultura Economica, 1971; *Transformacion y desarrollo*, Fondo de Cultura Economica, México, 1970°.
- ¹²¹⁹ Cardoso, F.H., *Les idées à leur place*, Éditions A.M. Métaillé, Paris, 1984, p. 25-26.
- ¹²²⁰ Desal, *Marginalidad en América Latina, Un ensayo de diagnostico*, Editorial Herder, Barcelona, 1969; Inedes, *Hacia la superacion de la marginalidad*, Editorial Herder, Barcelona, 1972.
- ¹²²¹ Cardoso, F.H., op.cit., p. 75.
- ¹²²² *Déclarations et discours* No 69/3, p. 4.
- ¹²²³ *Déclarations et discours* No 69/11, p. 1.
- ¹²²⁴ *Déclarations et discours* No 69/16, p. 1.
- ¹²²⁵ *Déclarations et discours*, No 70/12, p.7.
- ¹²²⁶ *Déclarations et discours* No 78/13, p. 7.
- ¹²²⁷ *ACDI, Rapport 2000- 2001*, p. 1.
- ¹²²⁸ *Déclarations et discours* No 68/17, p. 7.

-
- ¹²²⁹ Discours de Mr Strong, in *rapport annuel de l'acdi 1967-1968*, p. 2.
- ¹²³⁰ Discours du Secrétaire d'État aux Affaires Extérieures, Donald C. Jamieson, *Rapport annuel de l'ACDI 1977- 1978*, p. 6.
- ¹²³¹ Discours de Marcel Massé, Président de l'ACDI in *Rapport annuel 1979- 1980*, p.5.
- ¹²³² *Déclarations et discours* No 75/35, p. 1.
- ¹²³³ *ACDI, rapport annuel 1979- 1980*, Discours de Marcel Massé, p. 5.
- ¹²³⁴ *ACDI, rapport annuel 1977- 1978*, Discours de Donald C. Jamieson, p. 6.
- ¹²³⁵ *Stratégie de coopération internationale 1975-1980*, p. 21.
- ¹²³⁶ Point 1 in *Stratégie de coopération au développement international 1975- 1980*, p. 20.
- ¹²³⁷ Discours de Maurice F. Strong, Directeur général de l'ACDI in *rapport annuel 1967- 1968*, p. 2.
- ¹²³⁸ Discours de Michel Dupuy, Président de l'ACDI in *rapport annuel 1977- 1978*, p. 8.
- ¹²³⁹ Discours de Monique Landry in Gouvernement du Canada, *Partageons notre avenir*, p. 6.
- ¹²⁴⁰ Discours de Joe Clark, in *Partageons notre avenir*, p. 12.
- ¹²⁴¹ Discours de Brian, Mulroney, in *Partageons notre avenir*, p. 9.
- ¹²⁴² Gouvernement du Canada, *Les Canadiens et le développement international*, p.
- ¹²⁴³ Discours de Monique Vézina, Ministre des relations extérieures in *Rapport annuel de l'ACDI 1984-1985*, pp 2-3.
- ¹²⁴⁴ Discours de Monique Landry, Ministre des relations extérieures in *Rapport annuel de l'ACDI 1986- 1987*, p. 6.
- ¹²⁴⁵ Discours de Maurice F. Strong in *Rapport annuel de l'ACDI 1967- 1968*, p. 2.
- ¹²⁴⁶ *Stratégie de coopération internationale*, p. 44.
- ¹²⁴⁷ Ibid. p. 40.
- ¹²⁴⁸ *Déclarations et discours*, No 75/26, p.6.
- ¹²⁴⁹ *Déclarations et discours*, No 86/13, p. 1.
- ¹²⁵⁰ *ACDI, Les canadiens et le développement international*, p.
- ¹²⁵¹ *Déclarations et discours*, No 69/11, p. 3.
- ¹²⁵² *Déclarations et discours*, No 69/3, p.
- ¹²⁵³ *Déclarations et discours*, No 73/15, p. 8.
- ¹²⁵⁴ *Stratégie de coopération au développement international*, p. 15.
- ¹²⁵⁵ *Déclarations et discours*, No 75/35, p. 7.
- ¹²⁵⁶ *Stratégie de coopération au développement international*, point 21, p. 44.
- ¹²⁵⁷ *Déclarations et discours*, No 69/11, p. 3.
- ¹²⁵⁸ *Déclarations et discours*, No 70/ 12, p. 6.
- ¹²⁵⁹ *Déclarations et discours*, No 70/12, p. 11.
- ¹²⁶⁰ *Déclarations et discours*, No 70/16, p. 2.
- ¹²⁶¹ *Déclarations et discours*, No 70/16, p. 1.
- ¹²⁶² *Déclarations et discours*, No 75/8, pp. 3-4.
- ¹²⁶³ *Déclarations et discours*, No 75/14, p. 5.
- ¹²⁶⁴ *Déclarations et discours*, No 75/15, p.4.
- ¹²⁶⁵ *Déclarations et discours*, No 75/43, p.10-11.
- ¹²⁶⁶ *Déclarations et discours*, No 71/19, p. 5.
- ¹²⁶⁷ Discours de Joe Clark, Secrétaire aux affaires extérieures in *ACDI, Partageons Notre avenir*, p. 16
- ¹²⁶⁸ Ibid., p. 11.
- ¹²⁶⁹ Discours de Mr Dupuy, Président de l'ACDI in *Rapport annuel 1977- 1978*. p.13.
- ¹²⁷⁰ Discours de Marcel Massé in *ACDI, rapport annuel 1981- 1982*, p. 4.
- ¹²⁷¹ *ACDI, Rapport annuel 1978- 1979*, p. 13.
- ¹²⁷² *Déclarations et discours*, No 79/2, p. 3.
- ¹²⁷³ *ACDI, Rapport annuel 1984- 1985*, p.24.
- ¹²⁷⁴ *Déclarations et discours*, No 78/13, p. 7.
- ¹²⁷⁵ *Déclarations et discours*, No 81/7, p. 5.

- ¹²⁷⁶ *Déclarations et discours*, No 81/17, pp. 8-9.
- ¹²⁷⁷ *Déclarations et discours*, No 83/6, p. 3.
- ¹²⁷⁸ *Déclarations et discours*, No 84/4, p. 8.
- ¹²⁷⁹ ACDI, *Rapport annuel 1987- 1988*, p. 6.
- ¹²⁸⁰ Idem.
- ¹²⁸¹ ACDI, Discours du Président de l'ACDI, Marcel Massé in *Rapport annuel 1989- 1990*, p. 7.
- ¹²⁸² Hector, Cary, p. 159.
- ¹²⁸³ Larose, Serge, « L'assistance canadienne en Haïti, 1968- 1987 » p. 404 in Hector, Cary et Jadotte, Hérard dir, *Haïti et l'après Duvalier, continuités et ruptures*, Éditions Henri Deschamps/CIDIHCA, PAP, Haïti, 1991.
- ¹²⁸⁴ Midy, Franklin, « le mouvement social pour le changement » in *Nouvelles pratiques sociales*, Vol 4, No 1, 1991, p. 75.
- ¹²⁸⁵ Larose, Serge, Ibid., p. 400.
- ¹²⁸⁶ Leclerc, Jean- Claude, « L'Échec de l'ACDI en Haïti, *Le devoir*, Montréal, 2 Décembre 1981.
- ¹²⁸⁷ Leclerc, Jean-Claude, « L'Échec de l'ACDI en Haïti », *Le devoir*, Montréal, 2 Décembre 1981.
- ¹²⁸⁸ Pierre- Étienne, Sauveur, *L'énigme haïtienne*, p. 239.
- ¹²⁸⁹ D'Ans, André-Marcel, *Haïti, paysage et société*, Éditions Karthala, Paris, 1987, p. 215.
- ¹²⁹⁰ Péan, L.J.R., Haïti, *Économie politique de la corruption*, Éditions Maisonneuve & Larose, Paris, 2007, p. 480.
- ¹²⁹¹ Ibid., p. 481.
- ¹²⁹² Banque Mondiale, « Haïti- Country Assistance Evaluation », February 12, 2002, p. 15. citée par Péan, L.J.R., Haïti, *économie politique de la corruption*, Tome IV, p. 572
- ¹²⁹³ Banque Mondiale, Haïti : *The challenge of Poverty Reduction*, no 17242, Washington, DC, August 1998 citée par Péan, *Économie politique de la corruption*, Tome IV, p. 441.
- ¹²⁹⁴ Péan, *Économie politique de la corruption*, Tome IV, p. 570.
- ¹²⁹⁵ Ibid., p. 571.
- ¹²⁹⁶ Ibid., p. 597.
- ¹²⁹⁷ Hurbon, Laennec, *Comprendre Haïti*, p. 16.
- ¹²⁹⁸ Péan, L.J.R., *Économie politique de la corruption*, Tome IV, p. 489.
- ¹²⁹⁹ Ibid., p. 487.
- ¹³⁰⁰ Corten, André, *L'État faible*, Éditions CIDIHCA, Montréal, 1989, pp. 117-139.
- ¹³⁰¹ Hurbon, Laennec, *Comprendre Haïti*, p. 129.
- ¹³⁰² Corten, André, *L'État faible*, p. 178.
- ¹³⁰³ Péan, L.J.R., *Économie politique de la corruption*, Tome IV, p. 489.
- ¹³⁰⁴ Hurbon, Laennec, *Culture et dictature en Haïti*, Éditions Henri Deschamps, Port- au- Prince, Haïti, 1987.
- ¹³⁰⁵ Péan, L.J.R., *Économie politique de la corruption*, Tome IV, p. 534.
- ¹³⁰⁶ Midy, Franklin, « Il faut que ça change, l'imaginaire en liberté » in Hector, Cary et Jadotte, Hérard (dir), *Haïti et l'après- Duvalier, Tome I*, Éditions Henri Deschamps, Port- au- Prince, Haïti, 1991, p. 75.
- ¹³⁰⁷ Hurbon, Laennec, *Comprendre Haïti*, p. 111.
- ¹³⁰⁸ Midy, Franklin, « il faut que ça change, l'imaginaire en liberté » p. 81.
- ¹³⁰⁹ Péan, *Économie politique de la corruption*, Tome IV, p. 595.
- ¹³¹⁰ Péan, *Économie politique de la corruption*, Tome IV, p. 595.
- ¹³¹¹ Hurbon, Laennec, *Religion et lien social*, pp. 258-259.
- ¹³¹² Corten, André, *L'État faible*, Éditions CIDIHCA, Montréal, 1989.
- ¹³¹³ Corten, André, « Société civile de la misère », *Chemins critiques*, Vol.4, No 1, Septembre 1998, pp. 7-27.
- ¹³¹⁴ Pierre-Étienne, Sauveur, *Haïti : l'invasion des ONG*, Éditions CIDIHCA, 1997.
- ¹³¹⁵ Péan, *Économie politique de la corruption*, Tome IV, p. 595.

-
- ¹³¹⁶ Larose, serge, « L'assistance canadienne en Haïti : 1968- 1987 », p. 399.
- ¹³¹⁷ Péan, L.J.R., *Économie politique de la corruption*, Tome IV, p. 512.
- ¹³¹⁸ Hurbon, Laennec, *Comprendre Haïti*, p. 38.
- ¹³¹⁹ Dejean, Paul, *Les Haïtiens au Québec*, PUQ, Montréal, 1978.
- ¹³²⁰ Hurbon, Laennec, *Comprendre Haïti*, p.38.
- ¹³²¹ Traoré, Aminata, « l'oppression du développement » in *Monde Diplomatique*, Septembre 2002, p. 28.
- ¹³²² Dewind, Josh, Kinley, David, *Aide à la migration, L'impact de l'assistance internationale à Haïti*, Les Éditions du CIDIHCA, Montréal, 1988.
- ¹³²³ *Ibid.*, p. 8.
- ¹³²⁴ *Ibid.*, p. 9- 10.
- ¹³²⁵ *Ibid.*, p. 41.
- ¹³²⁶ *Ibid.*, p. 169.

CHAPITRE IV

4. L'IMAGINAIRE MONDIAL ET LA SOCIÉTÉ- MONDE MONDIALE

4.1 Le contexte mondial et la mondialisation de la pauvreté

Ce chapitre cherche à saisir l'imaginaire mondial qui oriente la coopération internationale depuis les années 90. Après la chute du mur de Berlin, la société-monde unipolaire questionne l'efficacité de l'État et redécouvre l'importance des forces de la société civile. Au niveau de la coopération internationale il y a un glissement des catégories technico-économiques vers les catégories technico-politiques. Le problème de la pauvreté est posé comme un problème de mauvaise gouvernance, du manque de participation de la société civile et d'inefficacité des États. On veut appliquer à la coopération les mêmes critères d'efficacité qu'à l'industrie. Cette nouvelle période de la coopération est centrée sur les luttes contre la pauvreté, l'imaginaire de la gouvernance, l'imaginaire de la sécurité, etc.

On ne peut aborder la réduction de la pauvreté comme nouvelle orientation de la coopération internationale au développement sans la situer dans le contexte de la mondialisation qui a ramené la pauvreté et les pauvres au centre des débats et des négociations bilatérales et multilatérales. En effet, la mondialisation est une réalité construite et institutionnalisée par les transnationales, les institutions financières internationales et les grandes puissances internationales. Parmi ces acteurs, la Banque mondiale, le Fonds Monétaire international, l'Organisation de coopération et de développement économique et l'Organisation mondiale du commerce jouent le rôle d'exécutif planétaire.

Dans ce système mondial, les organisations internationales et les agences bilatérales jouent un rôle important dans la création d'un environnement favorable au

développement du marché. Bien qu'on parle d'intégration économique dans la mondialisation, toutes les économies dans le monde ne participent pas également à cette nouvelle configuration du capitalisme. Elle concerne d'abord la triade Asie, Union Européenne et Amérique du Nord, ensuite les économies de la nouvelle frontière comme le Mexique, le Brésil, l'Inde, la Corée et Singapour et finalement les économies marginalisées. La plupart des économies en développement en sont exclues. De fait, la mondialisation est une réalité asymétrique, porteuse d'inégalités entre les pays et créatrice de dépendances : financière, technologique commerciale, alimentaire, etc.

La mondialisation de l'économie c'est aussi la mondialisation de la politique de la Banque Mondiale et du FMI qui se traduit par la mondialisation du chômage et de la pauvreté et en une inégalité accrue entre les nations. Les réformes macro-économiques imposées par les institutions de Bretton Woods aux pays en développement au début des années 80 ont abouti à l'appauvrissement des millions de personnes dans le monde étant donnée l'accroissement des disparités sans précédent enregistré entre les styles de vie des riches et celui des pauvres et la saignée impitoyable de la dette des pays du Tiers-Monde.

La montée de la préoccupation des institutions internationales pour la question de la pauvreté coïncide avec la mise en place de la nouvelle architecture financière mondiale et avec l'échec des programmes d'ajustement structurel des années 80. Cet échec de l'aide internationale a amené les pays donateurs bilatéraux et multilatéraux à se questionner sur les causes économiques et politiques de l'augmentation de la pauvreté dans les pays en développement. Cette question a commencé à hanter les esprits sur la scène internationale à partir de la publication de « l'ajustement à visage humain » par l'Unicef en 1987. Cet ouvrage alertait sur les conséquences sociales néfastes des programmes d'ajustement structurel dans les années 80 et proposait des pistes pour y remédier. Il a eu, évidemment, une énorme influence sur l'intervention

subséquente des organisations internationales notamment le FMI et la Banque Mondiale

De fait, à cause du problème de remboursement de la dette et de l'augmentation de la pauvreté, la Banque Mondiale dans son rapport de 1992 s'est penchée sur les réformes institutionnelles comme condition de l'efficacité de l'État et du marché. En 1995, la Conférence de l'ONU sur le «développement social» déroulée à Copenhague du 6-12 mars avait envisagé la pauvreté comme l'enjeu de la coopération au développement parce que suivant les participants à cette conférence, la pauvreté figurait parmi les problèmes internationaux les plus urgents. Suite à cette conférence, le CAD de l'OCDE a fixé la pauvreté comme la priorité dans la coopération au développement en 1996. La stratégie du CAD et de l'OCDE énoncée dans *Le rôle de la coopération pour le développement à l'aube du XXIe siècle* présente une conception de la coopération pour le développement qui repose sur le principe des partenariats construits autour des stratégies de développement prises en charge et pilotées par les gouvernements et la société civile des pays en développement. Les principes qui sous-tendent cette conception-le partenariat, la prise en main à l'échelon local, la conduite des opérations par le pays concerné, une large participation, l'efficacité du développement et l'obligation de rendre des comptes- ont des conséquences de vaste portée sur la façon dont opèrent les organismes de développement.

Ces derniers doivent mettre en place une collaboration bien plus étroite avec un large éventail de partenaires et jouer un rôle de soutien que déclencheur du développement. Sous l'impulsion de la stratégie pour le XXIe siècle, les membres du CAD s'engagent avec une détermination plus grande à œuvrer au recul de la pauvreté. Ils s'appliqueront à faire de la réduction durable de la pauvreté l'objectif central de la coopération pour le développement et à intégrer les aspects économiques, sociaux, environnementaux ainsi que les questions de gouvernance dans une approche globale

à l'échelon de chaque pays. Les lignes directrices du CAD pour la réduction de la pauvreté couvrent cinq grands thèmes : les notions et approches relatives à la pauvreté, les questions de partenariat, la programmation par pays, la cohérence des politiques et les changements organisationnels au sein des organismes de développement.

Plus tard, l'Assemblée des Nations Unies a proclamé 1996, comme « année internationale de l'éradication de la pauvreté ». Elle proclamera ensuite la décennie 1997-2006 « première décennie des Nations Unies pour l'élimination de la pauvreté ». Le rapport mondial sur le développement humain de 1997 manifeste aussi une préoccupation pour la stabilité politique et sociale comme condition nécessaire de l'investissement. L'échec des décennies du développement a ouvert la porte aux décennies de la lutte contre la pauvreté. On mettra l'accent sur les stratégies de lutte contre la pauvreté, la bonne gouvernance et l'intégration au marché. La démarche que la coopération au développement adoptera plus tard pour endiguer la pauvreté est déjà en filigrane dans le rapport sur le développement humain de 1997. Depuis lors, ils envisageaient la responsabilité et la prise en charge des gouvernements nationaux pour accroître les opportunités pour tous dans leur État-Nation. Vers la fin des années 1999, le Fonds Monétaire International et la Banque Mondiale ont fait du « document stratégique de lutte contre la pauvreté » le conditionnement majeur pour les pays qui aspirent à un financement amélioré et à un allègement de la dette. Depuis lors, toutes les institutions de coopération internationale exigent aux pays en développement un « cadre stratégique national de lutte contre la pauvreté » préparé en partenariat avec la communauté internationale. Le 8 Septembre 2000, la plupart des chefs d'État dans le monde ont appuyé la déclaration du millénaire dans lequel ils ont décidé de réduire de moitié d'ici 2015 la proportion des gens dans le monde vivant dans l'extrême pauvreté.

Les attentats du 11 septembre 2001 aux USA et les subséquentes attaques terroristes dans plusieurs pays occidentaux ont remis la question de la lutte contre le terrorisme dans l'agenda de la communauté internationale. Désormais une association est faite entre développement et sécurité, pauvreté et terrorisme. Le sommet de Monterrey en mars 2002 sur le financement durable du développement sellait un pacte de responsabilité entre pays développés et pays en développement pour mettre en place les politiques adéquates en vue d'atteindre les objectifs du Millénaire à l'horizon de 2015 et de combattre aussi le terrorisme car la pauvreté est un havre pour l'insécurité. La lutte contre la pauvreté est liée à la lutte contre le terrorisme. Les États- nations pauvres deviennent maintenant des États fragiles qui exigent une action cohérente dans les domaines de la sécurité, du développement et de la diplomatie de la part des bailleurs de fonds.

En 2006, un document de l'OCDE définit par États fragiles les pays « où font défaut la volonté politique et/ou la capacité d'élaborer et de mettre en œuvre des politiques axées sur les pauvres. Ces pays se caractérisent en outre par une médiocre gouvernance et un risque élevé de conflit violent¹³²⁷ » Dans un autre document l'OCDE élabore davantage sur la fragilité de l'État dans les pays pauvres et adopte

[cette autre définition] un État est considéré comme fragile s'il ne peut pas ou ne veut pas assurer la sécurité des personnes, se doter d'institutions politiques légitimes, gérer l'économie avec rigueur et proposer des services sociaux à la population. Bien que les qualificatifs utilisés pour décrire ces États varient (« faibles », « défaillants », « en faillite », « effondrés », « fragiles », « à risque » ou « précaire »), il est devenu clair qu'ils sont associés à diverses menaces comme la criminalité internationale, les trafics d'armes et de drogues, la traite des êtres humains, la propagation des maladies, les guerres civiles et les conflits régionaux, les génocides et le terrorisme. Comme ces différentes menaces ne s'arrêtent pas à leurs frontières, la précarité de ces États est réputée avoir des conséquences sur la stabilité régionale et mondiale.¹³²⁸

Ce document attribue l'échec du développement dans les pays pauvres à l'incapacité de l'État «de fournir les deux biens collectifs que sont un niveau de sécurité élémentaire et une gestion efficace des affaires publiques ¹³²⁹» Ceci sous-entend que la coopération déborde le champ technique et économique et se déplace vers le champ proprement politique des autres nations.

4.2 Les orientations de la politique de coopération internationale du Canada (1995-2005)

Pour tenter de saisir ces imaginaires, nous analyserons la praxis de coopération canadienne de cette époque à partir des discours des principaux acteurs internationaux et nationaux: discours des Gouvernements, des institutions nationales de coopération internationales et des institutions internationales de coopération internationale. Car les discours de ces acteurs de la coopération internationale nous révèlent des représentations, des attitudes, des pratiques et des intentions de la pratique coopérationnelle.

Les significations que nous allons analyser sont celles véhiculées dans le discours de la coopération canadienne dans la période qui va de 1995-2005. Il convient de chercher à comprendre dans ces discours les représentations et les pratiques qui ont accompagné la praxis de coopération canadienne en Haïti.

4.2.1 Les orientations de la coopération canadienne de 1995 à 2005

4.2.1.1 La lutte contre la pauvreté et le développement durable

Le mandat de l'ACDI spécifié dans l'énoncé de politique étrangère publié le 7 février 1995 comporte trois objectifs qui orientent l'action internationale du gouvernement :

« la promotion de la prospérité et de l'emploi, la protection de notre sécurité dans un cadre mondial stable, la projection des valeurs et de la culture canadienne» Ces objectifs interdépendants et complémentaires forment le noyau de politique étrangère canadienne et guident les décisions sur les priorités.

L'aide bilatérale représentant la majeure partie de l'APD canadienne s'octroie aux pays en développement à travers les trois programmes géographiques de l'ACDI qui embrassent l'Afrique et le Moyen Orient, les Amériques et l'Asie. Depuis 2000, l'ACDI se donne comme but « d'appuyer le développement durable et la réduction de la pauvreté» en mettant en œuvre des programmes de développement dans certains pays, en tenant compte de leurs besoins, du but et des priorités du programme d'APD et des intérêts du Canada en matière de politique étrangère. Dans la poursuite de cet objectif, L'APD se concentre autour des six priorités que sont : les besoins humains fondamentaux, les femmes et le développement, les services d'infrastructure, les droits de la personne, la démocratie et le bon gouvernement, le développement du secteur privé et l'environnement.

Dans la quête d'une plus grande efficacité de l'aide, l'ACDI intègre dans ses politiques de soutien aux programmes des pays en développement les principes énoncés par le CAD en 1996 dans le document « le rôle de la coopération pour le développement à l'aube du XXI^e siècle». Il s'agit de la prise en charge locale, de l'amélioration de la coordination entre les donateurs, d'un travail en partenariat, d'approche axée sur les résultats et d'une plus grande cohérence des politiques des pays industrialisés dans les domaines autres que l'aide. Dans cette optique, l'ACDI utilise le DSRP comme outil de programmation qui permet de soutenir les programmes de réduction de la pauvreté pris en charge par le pays partenaire.

Depuis 2001, l'ACDI privilégie les approches programmes et utilise le DSRP comme instrument de programmation pour définir les programmes de développement pris en

charge par le pays concerné. L'élaboration d'une stratégie de réduction de la pauvreté se réalise de concert avec les partenaires du pays, la société civile, le secteur privé, le gouvernement, les organisations populaires. Il s'agit de comprendre la nature spécifique de la pauvreté au pays (profil de pauvreté), de découvrir les contraintes, de définir les responsabilités et de cibler les interventions et les programmes clés permettant d'avoir une incidence sur la vie des pauvres.

Fidèle à l'engagement pris lors de la conférence sur le financement du développement tenu à Monterrey en 2002, l'ACDI a décidé d'augmenter le financement dans les pays qui sont arrivés à se doter d'une stratégie de réduction de la pauvreté. L'ACDI met en pratique aussi les résolutions de « la déclaration de Paris sur l'efficacité de l'aide » en 2005. Ces résolutions ne font que reprendre les cinq principes d'un développement efficace énoncés par le CAD en 1996 : la prise en charge locale, l'harmonisation, l'alignement, la gestion axée sur les résultats et la responsabilité mutuelle. La ministre de la coopération Susan Whelan s'exprime en ces termes :

Je me suis entre autres engagée dans ce document à augmenter stratégiquement nos investissements dans un certain nombre de pays parmi les plus pauvres. Pour l'instant, il y en a neuf : le Bangladesh, la Bolivie, l'Éthiopie, le Ghana, le Honduras, le Mali, le Mozambique, le Sénégal et la Tanzanie. Ces pays où le Canada finance depuis longtemps des programmes de coopération se sont montrés capables de faire bon usage des fonds d'aide en adoptant des mesures pour améliorer *la gouvernance, garantir le respect des droits de la personne et mettre un terme à la corruption*. Ils ont tous un plan national de réduction de la pauvreté à l'intérieur duquel peuvent s'inscrire nos nouvelles activités de coopération dans des secteurs prioritaires clés.¹³³⁰

4.2.1.2 L'investissement dans le « bien-être » et dans « l'avenir » du Canada

La coopération internationale revêt une importance capitale dans un monde interdépendant. Suivant les propos de la Ministre Diane Marleau l'aide aux pays

étrangers est en fait un « investissement » dans le « bien-être » des Canadiens « qu'il s'agisse de protéger l'environnement mondial que nous partageons tous, ou de nous donner accès à de vastes marchés d'outre-mer.¹³³¹ » Pour Mme Marleau « investir dans la coopération internationale équivaut à *investir dans le propre avenir du Canada*. Les investissements consacrés au mieux-être de la communauté internationale peuvent bénéficier à la population canadienne autant que les investissements au Canada destinés à la santé, à l'éducation et à l'économie.¹³³² »

La Ministre Maria Mina soutient que la position des Canadiens au niveau de la coopération internationale demeure constante malgré tous les changements dans le système mondial parce qu'elle est toujours motivée par deux grands facteurs que sont la solidarité envers les pays affectés et l'intérêt propre du pays. Le premier facteur « est, tout simplement, la volonté des Canadiens d'agir correctement et de soutenir les efforts des populations des pays en développement pour réduire la pauvreté et améliorer leur situation. Le deuxième est la nécessité de veiller aux intérêts nationaux du Canada de façon éclairée et socialement responsable et de tenir compte du fait que les problèmes sanitaires, environnementaux, économiques et de sécurité qui se posent dans d'autres pays se répercutent sur la vie des Canadiens.¹³³³ »

Le gouvernement établit des partenariats avec d'autres pays et s'efforce d'orienter l'aide dans la même direction pour accroître son efficacité.

[Le Canada collabore] plus souvent et plus étroitement avec d'autre pays donateurs et ses partenaires des pays en développement afin que les efforts collectifs soient bien coordonnés et visent les mêmes objectifs. L'Agence accordera également une importance accrue au renforcement de *l'autonomie-des capacités- dans les pays en développement afin qu'ils puissent prendre totalement en charge leur propre développement*.¹³³⁴

Le Canada met aussi ses compétences au service de la coopération internationale en mobilisant les ressources humaines des universités, du secteur privé, des associations

professionnelles, de la fonction publique, des ONG afin de transférer ses connaissances et son savoir-faire.

[Car] le Canada possède des compétences reconnues mondialement dans des secteurs essentiels au développement, et ces compétences sont accessibles au sein de la société canadienne-dans les organisations non gouvernementales, les entreprises, les universités et collèges, ainsi que dans des centaines d'autres organismes de tous les coins du pays. Des partenariats plus solides permettront au Canada d'assurer l'efficacité continue de son programme d'aide et l'adéquation de l'aide aux besoins des pays bénéficiaires.¹³³⁵

4.2.2 Les nouvelles orientations de la coopération canadienne de 2005

4.2.2.1 Les 3D comme stratégie de coopération avec les États fragiles ou approche pan-gouvernementale

L'énoncé de politique internationale du Canada stipule que « le meilleur moyen pour le Canada de faire une différence en situation d'après- conflit est de miser sur une démarche « 3D », c'est-à-dire déployer des efforts en matière de Défense pour renforcer la sécurité, user de Diplomatie pour améliorer le processus de reconstruction et de stabilisation, et veiller à ce que l'aide au Développement soit coordonné et efficace.¹³³⁶»

Le Canada est convaincu que la multiplicité des problèmes étroitement liés affectant les États fragiles réclame une approche intégrée et un fonctionnement en tandem des programmes d'aide publique. Cela « suppose une coopération plus étroite entre les ministères-de la planification à l'exécution-pour que des contributions aussi disparates que la formation des policiers, le génie civil et le développement du secteur privé soient réunies en une approche globale du renforcement des capacités. Une

collaboration accrue avec les réseaux existants de Canadiens sera également essentielle pour assurer la cohérence sur le terrain.¹³³⁷»

Le Canada adopte comme stratégie de coopération avec les États fragiles des engagements à long terme dans le domaine du développement et de renforcement des institutions propices à la sécurité et à prospérité.

[La] stratégie du Canada face aux multiples défis que posent les États en déroute ou fragiles doit se concentrer, avant tout, sur la prévention de l'effondrement des États. Les mesures préventives peuvent prendre bien des formes, mais elles passent évidemment par une aide au développement à long terme qui contribue au renforcement d'un ensemble d'institutions, de la société civile et d'une culture politique propice à la sécurité et à la prospérité. Des services de santé et d'éducation adéquats ainsi qu'un secteur privé dynamique sont des éléments de base essentiels pour la paix et la stabilité.¹³³⁸

4.2.2.2 La sécurité ou imaginaire de la sécurité mondiale

Suite aux événements du 11 septembre 2001, le gouvernement Canadien prend conscience que la réalité de l'interdépendance dans un monde globalisé signifie aussi que « l'effondrement des capacités d'un État dans une région peut tous nous mettre davantage à la merci de groupes terroristes et criminels transnationaux.¹³³⁹» Les États fragiles et mal gouvernés constituent une grande menace pour la sécurité mondiale et la sécurité du Canada non seulement ils déstabilisent les États voisins et régions entières par le flux des réfugiés mais surtout ils sont «clairement des terres fertiles pour les réseaux terroristes et le crime organisé».¹³⁴⁰ Comme il existe un cercle vicieux entre l'insécurité et le sous- développement, toute solution au problème des pays pauvres doit « tenir compte de ce lien entre la sécurité et le développement et

chercher à inscrire dans un cadre plus général de développement humain les efforts déployés pour ramener la sécurité.¹³⁴¹»

La stratégie du Canada face aux États fragiles et mal gouvernés est la prévention centrée sur « des programmes de développement, un appui aux droits de la personne et à la démocratie, un recours à la diplomatie pour prévenir les conflits et des contributions à la sécurité humaine.¹³⁴²» Les États fragiles ont besoin d'institutions publiques efficaces qui puissent appliquer la loi, faire fonctionner l'appareil judiciaire, le parlement et offrir aux populations des services en éducation et soins de santé. L'aide internationale dans cette direction «préparera le terrain pour un développement économique à long terme.¹³⁴³» L'expérience du Canada a démontré que la sécurité et la stabilité ne peuvent être obtenues sans la participation des forces canadiennes. Car « le succès des efforts déployés par le Canada en vue de contrer le problème de ces États dépend de la capacité de nos forces armées de mener des opérations de « guerre à trois volets». Nos expériences passées montrent que la démocratie et le développement économique ne peuvent s'installer dans ces sociétés dans la sécurité et la stabilité que seules les forces armées peuvent assurer.¹³⁴⁴»

4.2.2.3 La gouvernance ou imaginaire de la gouvernance

L'expérience du Canada durant les vingt dernières années est le constat du cycle infernal de la misère, de la pauvreté et de la violence dans certains pays à cause de l'incapacité des gouvernements de certains pays de conserver le pouvoir politique, de respecter les droits des citoyens et de protéger les libertés civiques fondamentales. Le Canada attribue la pauvreté des nations à un déficit de gouvernance et un échec dans la construction d'un État de droit et d'un État moderne. Il considère son système de gouvernance comme une ressource importante qui peut aider au renforcement des institutions publiques dans les États fragiles. Il croit qu'en matière de gouvernance

ses expériences sont de grande utilité pour ceux qui veulent bâtir un État de droit où on respecte les droits de la personne. Car ce pays «possède les grandes réserves de compétences et de savoir nécessaires à une gouvernance efficace. Le Corps canadien alliera l'expérience des secteurs public, privé et bénévole à l'énergie, à l'enthousiasme et aux nouvelles idées des jeunes générations afin de favoriser la bonne gouvernance à deux niveaux, le premier étant celui des États (gouvernements, tribunaux et élections). Cependant, derrière ces institutions et ces processus officiels se trouvent des éléments moins officiels, mais essentiels à toute société prospère, à savoir une culture des droits de la personne, une société civile en plein essor et un secteur public bien géré.¹³⁴⁵» Et l'« instauration d'une bonne gouvernance dans d'autres sociétés de la planète se traduira pour les Canadiens par une prospérité et une sécurité renforcées. Avec la mondialisation, où les menaces sont transnationales et l'accroissement des richesses dépend des formes d'échanges plus profondes, la création d'États stables et dotés de réelles capacités comptera parmi les priorités mondiales du Canada.¹³⁴⁶»

L'atteinte des objectifs du Millénaire et la réduction durable de la pauvreté passent par la «gouvernance propre, transparente et responsable»¹³⁴⁷ parce que « les sociétés bien gouvernées établissent les cadres juridiques et réglementaires et les normes nécessaires à l'investissement privé et à la croissance économique. Elles établissent aussi les institutions, les systèmes et les pratiques qui font que les services de base, par exemple les réseaux de santé et d'éducation, sont vraiment réceptifs aux besoins locaux et rendent compte à la population locale de leur rendement.¹³⁴⁸» Dans la lutte contre la pauvreté, le Canada se concentre dans certains pays en déroute et s'engage à y promouvoir la gouvernance afin de renforcer la capacité de ces pays peu performants et d'assurer l'efficacité de l'aide internationale. Ainsi le Canada réserve-t-il un «un type particulier de programme bilatéral à un nombre restreint d'États en déroute ou fragiles-des pays qui sont en crise ou qui émergent d'une crise et qui revêtent une importance stratégique- où nous fournirons une aide humanitaire et une

aide à la reconstruction, y compris par l'intermédiaire du fonds mondial pour la paix et la sécurité.¹³⁴⁹»

Le « Corps Canadien » a été créé pour mettre les compétences des personnes et des organisations canadiennes au service des États fragiles, affirme la ministre de la coopération Mme Aileen Carroll. Il a « pour mission de s'attaquer à l'une des principales causes de *l'instabilité et de la pauvreté dans le monde*, à savoir la *piètre gouvernance*. Les Canadiens et Canadiennes peuvent véritablement épauler les pays en développement où la gouvernance fait défaut, en particulier les *États en déroute ou défaillants*.¹³⁵⁰ » À part le Corps Canadien, en Octobre 2006 « l'ACDI a mis sur pied le Bureau de la *gouvernance démocratique* (BDG). Ce bureau a été créé en réaction à la décision du nouveau gouvernement de se concentrer sur la démocratie, les droits de la personne et la primauté du droit, combinée à l'emphase accrue de l'ACDI sur l'importance de la gouvernance démocratique dans la réduction de la pauvreté et le développement durable.¹³⁵¹ » Ce qui est évident c'est que « l'histoire démontre que les démocraties réussissent le mieux à le faire parce qu'elles reflètent le mieux les besoins locaux de leur population.¹³⁵² »

4.2.2.4 Le développement ou imaginaire du développement

Le document réitère que la sécurité est liée au développement et que les problèmes socio-économiques dans les pays pauvres compromettent la sécurité du Canada. Le Canada fait siennes les conclusions des experts des Nations Unies dans le rapport de décembre 2004 qui stipulent que « le développement doit être la première ligne de défense d'un système de sécurité collective fondé sur la prévention. Lutter contre la pauvreté permettra non seulement de sauver des millions de vies humaines mais encore de donner aux États les moyens de combattre le terrorisme, la criminalité organisée et la prolifération. Le développement renforce notre sécurité à tous.¹³⁵³ »

L'existence des pays pauvres et des individus pauvres constitue une menace pour le monde occidental puisqu'il existe « des liens entre l'extrême pauvreté et les États en déroute, et entre les États en déroute et la sécurité mondiale.¹³⁵⁴ » La coopération au développement est un facteur de prospérité, de sécurité et de paix mondiale et elle contribue à réduire la pauvreté grâce aux engagements à long terme. Et il ne pourra pas avoir de paix mondiale sans la construction d'un monde meilleur qui offre des opportunités à tous.

Le Canada est pleinement déterminé à se mobiliser pour atteindre les objectifs du millénaire adoptés par les Nations Unies en 2001. Ce « sont des cibles assorties de délais précis et axées sur la réduction de la pauvreté »¹³⁵⁵ qui font consensus au niveau de la communauté internationale. Suivant la Ministre Susan Whelan « grâce aux grandes tendances qui se manifestent dans le domaine de la coopération internationale, à l'augmentation substantielle et constante du budget de l'aide publique au développement et au vent de réforme et de renouveau qui souffle sur l'ACDI », le Canada a « maintenant les moyens de faire progresser à grands pas la lutte contre la pauvreté et l'exclusion dans les pays les plus pauvres du monde.¹³⁵⁶ » Le pays s'engagera aussi à l'allègement de la dette des pays pauvres afin de « libérer les ressources des pays en développement en vue de la réduction de la pauvreté, du développement social et de l'amélioration de la gouvernance.¹³⁵⁷ »

Les organisations environnementales ont forcé la plupart des pays à inscrire cette problématique dans leur agenda. L'environnement comme les droits humains, dans certains cas deviennent des conditions sine qua non de la coopération internationale. On comprend l'intérêt de favoriser le développement agricole durable en Haïti et l'affectation de 4,8 millions de dollars à ce poste. Il est vrai que la société Haïtienne n'est pas viable sans une attention spéciale à la question de l'environnement. « Pour assurer la stabilité sur le plan environnemental et donner de la vigueur à l'économie

dans les régions rurales du pays, il est essentiel que les Haïtiens et les Haïtiennes disposent de moyens d'action pour gagner en autonomie. »¹³⁵⁸

4.2.2.5 L'aide humanitaire ou l'imaginaire humanitaire

Le gouvernement canadien affirme que « *l'aide humanitaire demeurera un élément clé de l'engagement international du Canada* ». Et pour que cette aide soit efficace, opportune et appropriée, le gouvernement « adoptera une stratégie de réponse humanitaire intégrée mettant à contribution tous les ministères pertinents, notamment Affaires étrangères Canada, la Défense nationale, Citoyenneté et Immigration Canada et l'Acdi ». De plus, il « fera participer les Canadiens, conformément à la nécessité de garantir l'efficacité, afin de maximiser l'ampleur et la portée des contributions humanitaires du Canada. »¹³⁵⁹

Le Canada achemine son aide humanitaire à la population haïtienne via le PAM, l'ONU, l'OEA, etc « À ce jour, le Canada a fourni 1,95 millions de dollars pour une *assistance humanitaire immédiate*. Nous nous sommes également engagés à verser 5 millions de dollars pour permettre d'élargir le rôle de la mission spéciale de l'OEA en Haïti. Toutefois, cette mission ne pourra réaliser ses objectifs aussi longtemps que règneront le non-droit et l'anarchie. »¹³⁶⁰ L'humanitaire est une caractéristique de « la politique internationale contemporaine. »¹³⁶¹ Elle est une arme essentielle entre les mains des grandes puissances mondiales pour imposer leurs idées, leurs positions et leurs intérêts.¹³⁶² Dans le cas d'Haïti, il y a toujours un jumelage entre crises politiques, sanctions économiques et l'assistance humanitaire¹³⁶³, c'est-à-dire la relation entre les causes du drame humanitaire et la solution au problème humanitaire. De fait l'assistance humanitaire véhiculée par la communauté internationale, les grandes agences onusiennes et les ONGS ne fait qu'atténuer les impacts négatifs de l'institution de la société sur les populations démunies.¹³⁶⁴

4.3 La représentation de l'Autre comme « pouvoir signifier » et « pouvoir de signifier »

La société haïtienne est une société *stigmatisée* collectivement, une société infériorisée et exclue de la figuration de la société- monde ou de la participation à son institution explicite¹³⁶⁵. Il semble que les sociétés humaines sont dans « l'apparente incapacité de se constituer comme soi sans exclure l'autre-et de l'apparente incapacité d'exclure l'autre sans le dévaloriser.¹³⁶⁶ » À partir du moment où l'autre société est exclue et inférieure, elle devient « comme individus, comme collectivité, point de support d'une cristallisation imaginaire seconde qui les dote d'une série d'attributs et, derrière ces attributs, d'une essence mauvaise et perverse qui justifie d'avance tout ce que l'on propose de leur faire subir.¹³⁶⁷ » En effet « l'exclusion et la stigmatisation » de l'Autre société sont « des armes puissantes aux mains du groupe installé pour perpétuer son identité, affirmer sa supériorité et maintenir les autres à leur place.¹³⁶⁸ » La représentation et stigmatisation de l'autre société ont pour principale fonction de renforcer l'image positive des pays du Nord et l'image négative des pays du Sud. C'est un des mécanismes utilisés par les puissants pour imposer la « croyance en leur supériorité.¹³⁶⁹ » Bref, le monopole du pouvoir est non seulement « monopole de la violence légitime », « monopole de la signification légitime » mais aussi monopole du « pouvoir de stigmatiser ». ¹³⁷⁰

4.3.1 Le pays le plus pauvre

Dans son document de politique internationale, le gouvernement canadien désigne et situe Haïti comme le pays le plus pauvre de l'hémisphère occidentale: « *Haïti est le pays le plus pauvre de l'hémisphère occidentale*. Ses 8,3 millions d'habitants vivent pour la plupart avec moins de 1 dollar américain par jour, et cette situation est

aggravée par l'agitation politique et sociale ». ¹³⁷¹ Ce pays est classé pauvre non seulement au niveau de l'hémisphère, mais aussi au niveau mondial. « *Haïti est l'un des pays les plus pauvres du monde* : plus de la moitié de la population vit sous le seuil de la pauvreté et n'est pas en mesure d'acheter la nourriture en quantité suffisante ni de s'habiller ou de se loger adéquatement ». ¹³⁷² Le gouvernement canadien interprète la situation de pauvreté d'Haïti comme un problème qui s'est empiré dans la conjoncture mais dont les racines sont plus profondes.

Voici la description qu'en fait Acdi : « *Haiti est le pays le plus pauvre des Amériques*, celui où le taux de mortalité des enfants de moins de 5 ans est de 123 sur 1000 et où l'espérance de vie à la naissance est de 53 ans. On retrouve aussi un taux d'alphabétisation des adultes de 52%, un revenu annuel moyen de 390\$ US, une couverture forestière quasi inexistante, tout cela sur fond de désertification. L'indice de développement humain place Haïti au 153^e rang sur 177 pays. ¹³⁷³ »

4.3.2 L'État fragile

Dans leur stratégie de sécurité, les États-Unis ont joué un grand rôle dans l'émergence et la circulation de ce discours sur les États fragiles depuis 2002. Dans l'hémisphère occidental, « Haïti et la Colombie restent les principaux sujets de préoccupation en matière de sécurité », conclut l'énoncé de la politique internationale du Canada ¹³⁷⁴ et l'ambassadeur Claude Boucher le considère comme « le seul État fragile des Amériques. ¹³⁷⁵ » Le Canada participe à l'action collective de la communauté internationale pour pallier à cette absence de sécurité publique et mettre fin à toute escalade de violence au pays. « Le Canada est fier de participer à cet effort multinational qui contribuera à créer un environnement sécuritaire pour continuer le processus constitutionnel afin de restaurer un gouvernement démocratique en Haïti. ¹³⁷⁶ » Les « États en faillite » comme Haïti, affirme le gouvernement canadien, mettent en danger la sécurité sociale de leurs citoyens et la sécurité politique de leurs

voisins et du monde. Ces « États en déroute ou défaillants » à cause de leur mauvaise gouvernance augmentent la pauvreté de leur population et attirent le terrorisme ou le crime organisé.

4.4 Les pratiques de la coopération canadienne en Haïti (1995-2008)

4.4.1 L'importance stratégique d'Haïti pour la coopération canadienne avec un État fragile

Entre 1991 et 2004 Haïti a connu deux interventions américaines et les Nations Unies y ont déployé cinq missions de stabilisation et de renforcement de la démocratie au pays. Le second mandat du Président Aristide s'est terminé par un échec et son expulsion le 29 Février 2004 concoctée entre le Canada, la France et les États- Unis. La communauté internationale a décidé le même jour de déployer au pays une force multinationale de stabilisation. Le Canada a mobilisé les ressources humaines et matérielles du Ministère de la Défense Nationale pour participer par l'intermédiaire de l'opération Halo à la force de stabilisation de l'ONU en Haïti. En effet, le 5 Mars 2004 L'Honorable David Pratt, ministre de la Défense Nationale, a annoncé « que les Forces canadiennes déploieront quelque 450 militaires et 6 hélicoptères qui prendront part à la force multinationale intérimaire des Nations Unies afin d'aider à rétablir la stabilité en Haïti »

Dans son discours à l'IEIM à l'UQAM le 10 mai 2004, le premier ministre Paul Martin a esquissé les grandes lignes de la politique du Canada envers les pays fragiles et surtout envers Haïti. Il a soutenu qu'il n'y aura pas de solution pour Haïti sans un engagement à long terme de la communauté internationale et « sans institutions publiques stables, fortes et probes ». Dix ans après le rétablissement d'Aristide dans ses fonctions, la communauté internationale refait son devoir parce qu'elle avait «

quitté le pays avant de développer des structures institutionnelles dont Haïti avait besoin». Il a promis que le Canada assumerait le leadership au niveau international « pour que la communauté internationale ne se dérobe pas à ses obligations, soit d'aider à renforcer les institutions haïtienne de gouvernance publique»

Il a maintenu aussi que la stabilisation par la force n'est aucune garantie de la paix et de la sécurité. L'intervention militaire ne peut résoudre le problème de la sécurité à long terme sans des « institutions publiques solides, des ministères opérationnels, un bon système judiciaire, des forces policières honnêtes, des commissions des droits de la personne» qui fonctionnent. Et il n'y a pas un pays « mieux placé pour prendre le leadership dans ce domaine que le Canada »

Dans un communiqué du 6 Juillet 2004, le premier Ministre Paul Martin informe la population que 100 policiers canadiens participeront à la Mission des Nations Unies.

La participation à cette mission confirme la volonté du Canada d'aider le gouvernement haïtien à instaurer *la sécurité et la stabilité*, a déclaré le premier ministre Martin. Ce contingent de police répond à un besoin immédiat, à l'heure où Haïti s'attache à rétablir l'ordre public au lendemain de la récente crise politique. Il est essentiel de restaurer l'état de droit pour que les efforts dans les domaines économique, social, et politique aboutissent.¹³⁷⁷

Le major Michaël T. Ward qui a participé à des opérations de maintien de paix en Haïti maintient que ce pays a une importance particulière pour le Canada non seulement pour des liens historiques mais surtout pour des raisons sécuritaires.

[Car] il faut craindre que les liens entre les bandes criminelles haïtiennes de Montréal et les organisations criminelles d'Haïti, qui sont actuellement faibles, ne se transforment en un réseau solide et bien structuré, qui faciliterait, à moyen ou à long terme, l'importation de drogues illicites. La situation géographique d'Haïti est également unique parmi les États défaillants et les États en déroute d'aujourd'hui en raison de la proximité de ce

pays avec l'Amérique du Nord, tout particulièrement avec les États-Unis, et de la capacité des crises intérieures haïtiennes à influencer directement le discours politique des États-Unis. Tous ces facteurs se combinent pour exercer une pression considérable sur le Canada, au point de vue de sa politique intérieure et de ses relations avec les États-Unis, le poussant à s'engager de façon concrète en Haïti, tant par des voies directes que par l'intermédiaire des Nations Unies.¹³⁷⁸

Haïti représente un pays stratégique et prioritaire dans les Caraïbes pour le Canada au niveau de l'aide pour la stabilisation et la reconstruction. L'ambassadeur Claude Boucher pense qu'avec l'actuelle expérience en Haïti, le Canada est en train de réinventer sa méthode de coopération dans les pays pauvres avec des États fragiles. L'aide au développement ne suffit pas dans les cas où les États sont fragilisés. Le Canada a tiré des leçons de ses erreurs et depuis 2004 il a « assumé un rôle de leadership auprès de la communauté internationale pour que les erreurs du passé ne se répètent pas. Haïti est ainsi devenu, en quelque sorte, un modèle où nous réinventons nos méthodes d'intervention.¹³⁷⁹» Au niveau de l'opérationnalisation de l'aide l'expérience a démontré aussi qu'elle doit « être le produit d'un effort collectif et coordonné de tous les ministères et agences de l'État canadien ayant un rôle à jouer en Haïti. C'est l'approche pangouvernementale, seule stratégie à la mesure du défi haïtien.¹³⁸⁰»

Voilà pourquoi l'ambassade constitue le noyau fédérateur de cette approche pangouvernementale canadienne en Haïti. L'ambassade y réunit les principaux acteurs de l'action canadienne et est le lien avec les partenaires de la communauté internationale et l'interlocuteur auprès des instances onusiennes dans le pays.¹³⁸¹» En 2005 Mr Boucher affirme qu'aux côtés de la communauté internationale et des Nations Unies « ce que le Canada entend faire en Haïti c'est de reconstruire le pays, de façon à ce que les haïtiens, les haïtiennes, puissent vivre dans un État de droit, un État qui est en mesure d'assurer la sécurité et la justice, de protéger les droits de la personne et d'offrir des services aux citoyens dans le domaine de la santé, de

l'éducation, de façon à ce que les futures générations puissent avoir accès à un niveau de développement comparable à ce qui existe déjà dans les autres pays de la région¹³⁸²» Ce choix a été fait pour que le Canada puisse « assurer la cohérence entre, d'une part, ses politiques et ses interventions d'aide internationale, et, d'autre part, celles liées à d'autres domaines qui ont une incidence sur les pays en développement¹³⁸³»

À partir de la stratégie 3D l'Ambassadeur et le chef de la coopération canadienne en Haïti jouent un rôle important pour coordonner pour veiller « à ce que les travaux engagés par le Canada coïncident avec les priorités qui ont été fixées par les autorités haïtiennes et avalisées par la communauté internationale.¹³⁸⁴» L'approche pangouvernementale en « *conférant à l'ambassade un rôle clé dans le processus de planification stratégique et en rendant l'ambassadeur professionnellement responsable*, il est possible de faire en sorte que les agents de terrain participent plus directement à la conception et la mise en œuvre d'une approche conjointe.¹³⁸⁵»

4.4.2 Les pratiques de coopération canadienne harmonisées et coordonnées avec la communauté internationale

Le Canada a participé activement à l'élaboration du cadre de coopération intérimaire (2004-2006) qui a orienté la coopération internationale pour la reconstruction entre 2004 et 2007. En 1999 les institutions de Bretton Wood avaient lancé et exigé le *Document de Stratégie de réduction de la pauvreté* comme instrument de coordination de la coopération internationale. Le document du CCI élaboré entre la communauté internationale et le gouvernement de transition s'inscrit dans cette tradition et vise à garantir une cohérence avec le DSRP ainsi des « mécanismes de concertation prévus dans le DSRP ont été mis en contribution pour le CCI. Le CCI servira aussi de base pour le DSRP.¹³⁸⁶» Les axes classiques des documents de stratégie de réduction de la pauvreté se retrouvaient dans le CCI, c'est-à-dire : la gouvernance économique, l'accès aux services de base, la reprise économique et la

gouvernance politique. Fidèle à la volonté de la communauté internationale, le CCI offre un cadre de partenariat avec la communauté internationale pour la réduction de la pauvreté en Haïti. Le Cadre de coopération intérimaire et son système de projets par secteurs facilitent l'harmonisation, la coordination entre les bailleurs de fonds et l'efficacité de l'aide. Le Canada inscrit son engagement dans une vision stratégique dégagé dans le cadre de coopération intérimaire qui « permet de coordonner une large gamme d'activités d'aide au développement, y compris les interventions d'organisations multilatérales et d'organismes d'aide bilatéraux.¹³⁸⁷ » Cet instrument de coordination permet de contribuer au renforcement des institutions publiques et à l'établissement d'un État de droit en Haïti.

Les décaissements de l'ACDI pour la période (2004-2006) touchaient les axes prioritaires dans le CCI : la gouvernance politique, la gouvernance économique, la relance économique et l'accès aux services de base. L'appui du Canada en Haïti vise surtout le renforcement de l'État pour faire d'Haïti un État moderne.

[Le projet AMOCCI (Appui à la mise en œuvre du cadre de coopération intérimaire) a été créé et approuvé en 2005] pour renforcer la capacité du gouvernement haïtien à assurer l'appropriation et le leadership de la mise en œuvre du Cadre de coopération intérimaire (CCI). Depuis le début, le projet a mis à la disposition du gouvernement une équipe de consultants haïtiens et canadiens de haut niveau, dans diverses institutions clés comme : le Ministère de la planification et de la coopération externe, la Primature, le Conseil Électoral Provisoire et le ministère de la condition féminine et aux droits de la femme.¹³⁸⁸

Suivant les principes de la déclaration de Paris adoptés en 2005, l'efficacité de l'aide réclame l'harmonie et la coordination entre les pays donateurs qui interviennent dans un État fragile. Et pour y arriver dans le cas d'Haïti « les donateurs doivent travailler en étroite collaboration avec des partenaires comme les institutions financières internationales, l'Organisation des États Américains, l'Organisation internationale de

la Francophonie et le système des Nations Unies.¹³⁸⁹» Le Canada a collaboré avec toutes les institutions internationales présentes en Haïti et ensemble ils ont joué un rôle pro-actif dans la préparation des documents du CCI et du document final du DSRPC. Le PNUD et l'Unicef ont fait beaucoup d'enquêtes sur la pauvreté au pays.

La Banque mondiale et le FMI ont introduit le thème de la pauvreté dans un cadre macro-économique et orienté le document vers le modèle néo-libéral de la croissance. Dans l'ensemble ces documents reflètent les points de vue de la communauté des bailleurs de fonds qui imposent le cadre de référence en matière de développement et de lutte contre la pauvreté. Après des solutions technico-économiques, ils flirtent avec des solutions administrativo-politiques et politiques. D'où l'émergence, la circulation et l'adoption de la notion de la bonne gouvernance dans la coopération internationale : gouvernance démocratique, gouvernance politique, gouvernance économique, gouvernance sociale, gouvernance administrative, etc. Ainsi les bailleurs de fonds découvrent la mauvaise gouvernance comme problème et la solution du problème qui est la bonne gouvernance.

4.4.2.1 L'appui à la gouvernance

La coopération internationale ne conçoit pas de solution aux problèmes de la croissance et de la pauvreté en dehors de l'amélioration de la gouvernance, c'est-à-dire la promotion de la démocratie et de la sécurité. Dès 2004, le Canada s'est impliqué dans le processus des élections en Haïti en accordant sa confiance au gouvernement de transition pour mener à bon port le processus électoral. Les élections représentent un point incontournable dans le processus de recouvrement de la démocratie en Haïti. Le Canada s'est proposé de soutenir « les efforts destinés à renforcer la capacité du Conseil électoral provisoire à jouer un rôle efficace *pendant la préparation et le déroulement des élections* ». ¹³⁹⁰

Le Canada a annoncé en Septembre 2005 une aide financière pour que « les Haïtiens puissent exercer en toute sécurité leur droit de vote démocratique ». Cette aide souligna, le Ministre Pettigrew à cette occasion, « s'inscrit dans le prolongement de contributions antérieures et confirme la détermination du Canada à accompagner Haïti sur la voie de la démocratie ». ¹³⁹¹ Le Canada mobilise le Corps Canada pour surveiller le déroulement des élections. L'une des croyances de la communauté internationale et du gouvernement canadien est la nécessité d'une *gouvernance démocratique au pays* pour l'amélioration du bien-être des citoyens. Car la «démocratie est un droit pour chaque citoyen. Elle est une condition absolument nécessaire pour améliorer le bien-être économique et social de chaque citoyen » ¹³⁹² D'ailleurs avance, le Premier Ministre Paul Martin, les États en faillite ne peuvent être stables et efficaces sans une reconstruction de leur tissu institutionnel.

Sans institutions publiques solides, des ministères opérationnels, un bon système judiciaire, des forces policières honnêtes, des tribunaux indépendants, des commissions des droits de la personne, des écoles, des hôpitaux qui fonctionnent, des services publics compétents, la stabilisation par des forces de maintien de la paix ne peut être qu'éphémère » ¹³⁹³ La stratégie canadienne prévoit qu'après les élections, le Canada « continuera d'accompagner le peuple haïtien sur la voie du développement et de la *réforme des institutions gouvernementales, en particulier dans les domaines de la sécurité et de la justice.* » ¹³⁹⁴

Le Canada a sollicité les services des institutions multilatérales comme le PNUD, l'OEA, la MINUSTAH pour aider dans la promotion des droits humains, la réforme judiciaire et la réforme pénale. Dans l'optique d'une dé-fragilisation de la société par la renforcement de l'État, la coopération canadienne fournit une aide technique à la plupart des ministères à travers « le programme de coopération volontaire d'appui à la gouvernance en Haïti » pour la mise en oeuvre du CCI et du DSNCRP. Ce programme a pour but « de renforcer les capacités organisationnelles et institutionnelles de ses partenaires haïtiens en améliorant la gouvernance

d'institutions clés haïtiennes, favorisant un développement durable à court et à moyen terme.¹³⁹⁵» Suivant le rapport de l'ACDI 7 ministères de l'État ont reçu un appui technique de la coopération bilatérale et d'autres institutions centrales comme l'Académie de Police, l'école de la magistrature (EM A), l'école nationale d'Administration publique (ENAP) ont été aussi soutenus.¹³⁹⁶ Dans la ligne de l'AMOCCHI, la coopération a conçu un projet d'appui technique pour la mise en œuvre du DSNCRP (PATH). Ce projet vise « le renforcement des capacités techniques et stratégiques de l'État haïtien afin de lui permettre de mettre en œuvre les priorités énoncées dans le document de stratégie nationale de croissance et de réduction de la pauvreté.¹³⁹⁷»

4.4.2.2 Le renforcement de la société civile

Y a-t-il une société civile en Haïti ? Sans aucun doute il y en a mais elle est aussi faible que l'État haïtien.¹³⁹⁸ Depuis les années 80, on assiste à une éclosion de mouvements paysans, d'ONG, d'organisations communautaires, de mouvements de femmes qui composent la société civile ou cet espace privé- public/ Agora. Ce lieu de pouvoir a besoin d'être renforcé pour une institution équilibrée et démocratique de la société haïtienne. Mais comment et par qui ? De toute façon la coopération canadienne prétend renforcer la société civile pour qu'elle puisse « interagir efficacement avec le gouvernement, au nom de la population.¹³⁹⁹» Le rapport de l'ACDI sur la mise en œuvre du CCI prouve qu'effectivement la coopération canadienne a une présence remarquable au milieu de la société civile haïtienne.

[Il nous cite les résultats de leur coopération] par exemple la presse et les radios locales se sont appropriées la liberté d'expression et profitent d'un accès accru à l'information. Le changement se caractérise également par une éclosion d'associations paysannes, d'organisations et de mouvements de femme, de syndicats, d'organisations de citoyens et d'initiatives locales de développement. Tous ces éléments contribuent à la formation d'une société

civile dynamique et diversifiée qui joue de plus en plus le rôle qui lui revient dans le dialogue avec l'État. Il n'en reste pas moins que cette société civile, encore jeune, a besoin d'être renforcée, tout comme les institutions publiques.¹⁴⁰⁰

Voici une liste non exhaustive d'institutions de la société civile touchée par la coopération canadienne dans le contexte du CCI.¹⁴⁰¹

- Conseil national d'observation (CNO)
- Initiative de la société civile (ISC)
- Groupe d'intervention en développement et en éducation (GRIDE).
- Fondation Nouvelle Haïti (FNH)
- Jeunesse en action.
- Plateforme des organisations haïtiennes des droits humains (POHDH)
- Sosyete animasyon kominikasyon sosyal (SAKS)
- Institut de technologie et d'animation (ITEKA)
- Institut Culturel Karl Lévéque (ICKL)
- Groupe de recherche et d'intervention en éducation alternative (GRIEAL)
- Programme pour une alternative de justice (PAJ).
- Groupe 184.
- Groupe d'appui aux réfugiés et aux rapatriés (GARR).
- Services Jésuites des réfugiés (SJR).
- Veterimed.
- Petits frères de l'incarnation.(PFI)
- Laboratoire de recherche sur les relations haïtiano-dominicaines (LAREDHO)
- Caisses populaires, Association nationale des caisses populaires haïtiennes (ANACAPH).
- Fondation haïtienne des écoles privées (FONHEP).
- FODES
- Fondasyon konesans ak libète (FOKAL)
- Conseil épiscopal d'éducation catholique (CEEC)
- BAEH
- Centre de développement sanitaire (CDS)
- Solidarite fanm (SOFA)
- Centre de recherche, d'animation et de développement (CRAD)
- Mouvement des paysans de Papaye (MPP)
- CARITAS

4.4.3 Le développement économique

Le Canada comme deuxième bailleur de fonds bilatéral a consacré des ressources importantes pour la réactivation économique du pays entre 2004-2006 en aidant Haïti à gérer ses dettes et ses obligations. Tout d'abord il faut mentionner le paiement de 37 millions \$ d'arriérés d'Haïti à la Banque Mondiale, la souscription au capital pour l'admission d'Haïti à la Banque de Développement des Caraïbes et la contribution au service de la dette d'Haïti à la Banque Interaméricaine de Développement.¹⁴⁰²

Le Canada appuie le secteur de la finance de proximité à travers le Mouvement International Desjardins qui « grâce à l'appui de l'ACDI, Développement international Desjardins a pu soutenir un réseau de plus de 60 caisses d'épargne et de crédit dans le pays. En tout, 200.000 personnes en sont membres, dont près de la moitié sont des femmes. Ces caisses créent de l'emploi et permettent de soutenir l'économie ». ¹⁴⁰³

Le mouvement international Desjardins appuie ainsi le développement local et permet à une partie de la population d'accéder à des services financiers qui répondent à leurs propres besoins.

4.5 Les attitudes et comportements dans la société haïtienne

4.5.1 L'adhésion des différents secteurs aux imaginaires de la communauté internationale

À partir de 1996 la Banque mondiale et le FMI ont exigé de tous les pays sollicitant un prêt « un document de stratégie de la réduction de la pauvreté » pour avoir accès aux ressources financières internationales. Le pays a débuté ce processus en 2003 avec la production du document DSPR-I. Puis en 2004 c'était la formulation et la

mise en œuvre du « Cadre de coopération intérimaire » pour dialoguer avec les bailleurs de fonds internationaux y inclus le FMI et la Banque Mondiale. Puis de 2005- février 2008- finalisation et mise en œuvre du DSNCRP (Document de stratégie nationale de la croissance et de lutte contre la pauvreté).

La communauté internationale, l'État Haïtien et des institutions de la société civile ont participé dans le processus de rédaction du CCI et du DSNRPC pour légitimer l'orientation vers le marché néo-libéral et la croissance. Le Bilan commun de pays¹⁴⁰⁴ fut entrepris à l'initiative des Nations Unies et du gouvernement haïtien pour planifier le développement du pays à long terme. Ces deux entités avaient un double objectif :

1) trouver, pour la première fois, un consensus général entre le Gouvernement, le système des Nations Unies, la société civile, et la communauté des bailleurs de fonds, sur la situation actuelle de développement d'Haïti, sur les principales contraintes à ce développement et sur l'orientation générale à donner aux efforts subséquents; et 2) fournir une base d'orientation pour l'élaboration immédiate par le gouvernement d'un cadre stratégique de développement à long terme, et pour la formulation par le système des Nations Unies d'un Cadre d'Assistance au Développement (UNDAF) pour la période allant de 2002 à 2006.¹⁴⁰⁵

On souligne que ce document est le fruit du consensus de «plus de 200 personnes, dont 35 % de femmes, représentant le Gouvernement, le Système des Nations Unies, tous les secteurs d'activités et tous les partenaires au développement, ont participé aux études, analyses, et échanges organisés à cet effet entre septembre 1999 et Avril 2000.¹⁴⁰⁶»

La même démarche participative a été utilisée dans l'élaboration du document du CCI pour faciliter la participation et la consultation des principaux acteurs de la société haïtienne. On signale la participation du gouvernement, de la communauté internationale et des organisations haïtiennes.¹⁴⁰⁷ En effet plus de 250 experts internationaux et nationaux ont été mobilisés pour produire le document final. Ils on

travaillé aux côtés des cadres des différentes institutions qui ont œuvré dans les groupes thématiques, des partis politiques, du secteur privé, de la société civile et des organisations non gouvernementales. Enfin cette « démarche a permis d'assurer la participation de tous les secteurs à l'élaboration de ce document qui constitue une grande première en Haïti.¹⁴⁰⁸» Les axes prioritaires retenus étaient la gouvernance politique, la gouvernance économique, la relance économique et les services de base.

Il est curieux de constater que le DSRP-I décrit la réalité haïtienne dans les mêmes termes que le FMI, la Banque Mondiale et l'OCDE. Ce document conclut que la mauvaise gouvernance, l'insécurité et l'impunité sont les causes principales de la pauvreté en Haïti. L'État haïtien, les organismes de la société civile, les ONG ont approprié le discours de lutte contre la pauvreté et l'ont matérialisé dans l'élaboration des politiques de croissance, de sécurité et de gouvernance inscrites dans le Document de stratégie nationale pour la croissance et la réduction de la pauvreté (DSNCRP) qui est le dispositif officiel pour avoir accès à l'Aide publique au développement (APD). Ce document décrit « les politiques et les programmes macro-économiques, structurels et sociaux qu'un pays mettra en œuvre pendant plusieurs années pour promouvoir la croissance et réduire la pauvreté. Il expose les besoins en financement interne et externe et les sources de financement connexes.¹⁴⁰⁹»

Suivant le Premier Ministre Alexis, « le DSNCRP est issu d'un vaste processus participatif qui lui confère une représentativité certaine et engage toutes les composantes de la société haïtienne.¹⁴¹⁰» La phase de sensibilisation/consultation a touché plus de 2000 personnes de différents secteurs dans les départements du pays. La phase de participation réalisée sur une base thématique au niveau communal, départemental et national a « accueilli plus de 3000 participants venus de différents secteurs : ONG, gens d'affaires, acteurs étatiques, coopératives, universités, institutions financières, associations paysannes de producteurs, artistes.¹⁴¹¹»

Ce document produit sur la base d'un large consensus vise à « impulser une dynamique forte de rattrapage des Objectifs du Millénaire pour le développement, doter le pays d'une économie moderne, renforcer l'État dans toutes ses composantes institutionnelles et mettre notre créativité et notre patrimoine culturel au service du développement du pays.¹⁴¹²» Le DSNCRP prévoit une étape de mise en place des éléments pour la croissance (2007- 2009) et une étape de croissance (2010-2015) dont les piliers sont 1) la modernisation des infrastructures et de la technologie 2) le développement humain 3) la gouvernance démocratique.

- ¹³²⁷ OCDE 2006, *Les approches à l'échelle de l'ensemble de l'administration pour les États fragiles*, p.13.
- ¹³²⁸ OCDE 2006, *L'administration globale dans les États fragiles*, p. 17.
- ¹³²⁹ Ibid., p. 17.
- ¹³³⁰ ACDI, *Rapport annuel 2003-2004*, p. 2.
- ¹³³¹ ACDI, *Rapport annuel 1998- 1999*, p.IV.
- ¹³³² ACDI, *Rapport annuel 1999- 2000*, p. IV
- ¹³³³ ACDI, *Rapport annuel 2001- 2002*, p.2
- ¹³³⁴ ACDI, *Rapport annuel 2000- 2001*, p V
- ¹³³⁵ Idem.
- ¹³³⁶ Gouvernement du Canada 2005, *Énoncé de politique internationale du Canada* in Avant- propos du Premier Ministre.
- ¹³³⁷ Gouvernement du Canada 2005, *Énoncé de politique internationale du Canada*, Survol, p. 23.
- ¹³³⁸ Ibid., p. 14.
- ¹³³⁹ Gouvernement du Canada 2005, *Énoncé de la politique internationale du Canada*, Survol, p.12.
- ¹³⁴⁰ Ibid., p. 14.
- ¹³⁴¹ Ibid., p. 24.
- ¹³⁴² Gouvernement du Canada 2005, *Énoncé de la politique internationale du Canada*, Diplomatie, pp. 9-10.
- ¹³⁴³ Ibid., p. 10.
- ¹³⁴⁴ Gouvernement du Canada 2005, *Énoncé de politique internationale du Canada*, Défense, p. 30.
- ¹³⁴⁵ Gouvernement du Canada 2005, *Énoncé de politique internationale du Canada*, Survol, p. 27.
- ¹³⁴⁶ Gouvernement du Canada 2005, *Énoncé de politique internationale du Canada*, Survol. P.24.
- ¹³⁴⁷ Gouvernement du Canada 2005, *Énoncé de politique internationale du Canada*, Développement, p. 15.
- ¹³⁴⁸ Idem.
- ¹³⁴⁹ Ibid., p. 29.
- ¹³⁵⁰ ACDI, *Rapport annuel 2005- 2006*, p. 2.
- ¹³⁵¹ ACDI, *Rapport annuel 2007- 2008*, p. 5.
- ¹³⁵² Gouvernement du Canada 2005, *Énoncé de politique internationale du Canada*, Développement, p. 5.
- ¹³⁵³ Cité dans Gouvernement du Canada 2005, *Énoncé de politique internationale du Canada*, Développement, p. 2.
- ¹³⁵⁴ Gouvernement du Canada, *Énoncé de politique internationale du Canada*, Développement, p. 3.
- ¹³⁵⁵ Gouvernement du Canada, *Énoncé de politique internationale du Canada*, Développement, p. 3.
- ¹³⁵⁶ ACDI, *Rapport annuel 200-2004*, p. 1.
- ¹³⁵⁷ Gouvernement du Canada, *Énoncé de politique internationale du Canada*, Développement, p. 11.
- ¹³⁵⁸ Communiqué du 8 Juillet 2005 de la Ministre de la Coopération.
- ¹³⁵⁹ Gouvernement du Canada, *Énoncé de politique internationale du Canada*, Développement, pp. 8-9.
- ¹³⁶⁰ Discours du représentant du Canada à l'ONU le 26 Février 2004.
- ¹³⁶¹ Tardif, Francine, *Regard sur l'humanitaire, une analyse de l'expérience haïtienne dans le secteur de la santé entre 1991- 1994*, L'harmattan, Paris, 1994.
- ¹³⁶² Ibid., p. 2.
- ¹³⁶³ Ibid., p. 1.
- ¹³⁶⁴ Ibid., p. 10.
- ¹³⁶⁵ Pechriggl, Alice, *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2000,p. 34.

-
- ¹³⁶⁶ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 35.
- ¹³⁶⁷ Ibid., p. 39.
- ¹³⁶⁸ Elias, Norbert, *Logiques de l'exclusion*, p. 33.
- ¹³⁶⁹ Ibid., p. 31.
- ¹³⁷⁰ Ibid., p. 40.
- ¹³⁷¹ Gouvernement du Canada, *Énoncé de politique internationale du Canada, Diplomatie*, p. 27.
- ¹³⁷² Communiqué de la Ministre de la coopération internationale du 17 Février 2004.
- ¹³⁷³ ACIDI, *Synthèse des résultats dans le contexte du CCI*, p. 1 in .www.acdi-cida.gc.ca.
- ¹³⁷⁴ Énoncé de politique internationale, Diplomatie, p. 27.
- ¹³⁷⁵ www.international.gc.ca
- ¹³⁷⁶ Communiqué du Ministère des Affaires Étrangères le 5 Mars 2004.
- ¹³⁷⁷ Communiqué du Premier ministre Paul Martin en date du 6 juillet 2004.
- ¹³⁷⁸ Ward, Michael T., « L'utilité de placer Haïti sous tutelle internationale » in *Revue militaire canadienne*, automne 2006, p.27.
- ¹³⁷⁹ UAPC, *Magazine de la coopération canadienne*, No 5, Janvier 2008, p 2
- ¹³⁸⁰ Idem.
- ¹³⁸¹ Idem.
- ¹³⁸² www.international.gc.ca
- ¹³⁸³ Gouvernement du Canada 2005, *Énoncé de la politique internationale du Canada, Développement*, p. 11.
- ¹³⁸⁴ OCDE, *Administration dans les États fragiles*, p. 54.
- ¹³⁸⁵ Ibid., p. 35.
- ¹³⁸⁶ Gouvernement Haïtien, *Cadre de coopération intérimaire*, p. 9.
- ¹³⁸⁷ OCDE, *L'administration dans les États fragiles*, p. 37.
- ¹³⁸⁸ UAPC, *Magazine de la coopération canadienne en Haïti*, No 4, Octobre 2007, p.10.
- ¹³⁸⁹ Discours de la Ministre Josée Verner le 25-05-2007 à l'occasion de la table ronde Droits et démocratie, p. 2.
- ¹³⁹⁰ Communiqué du 7 Septembre 2005 du Ministre Pettigrew.
- ¹³⁹¹ Communiqué du 21 Septembre 2005 du Ministre Pierre Pettigrew.
- ¹³⁹² Discours du Premier Ministre Paul Martin en Haïti le 14 Novembre 2004.
- ¹³⁹³ Discours du Premier Ministre Paul Martin le 10 Mai 2004.
- ¹³⁹⁴ Communiqué de Presse du 7 Septembre 2005.
- ¹³⁹⁵ UAPC, *Magazine de la coopération canadienne en Haïti*, No 3, Juillet 2007, p 15.
- ¹³⁹⁶ ACIDI 2007, *Coopération Canada- Haïti- Synthèse des résultats dans le cadre de coopération intérimaire*.
- ¹³⁹⁷ UAPC, *Magazine de la coopération canadienne en Haïti*, No 5, Janvier 2008, p.6.
- ¹³⁹⁸ Corten, André, « société civile de la misère », *Chemins critiques*, Vol 4, No 1, septembre 1998, p. 7.
- ¹³⁹⁹ Discours de Mme Josée Verner le 25-05-2007 à la table ronde droits et démocratie.
- ¹⁴⁰⁰ ACIDI 2007, *Mise en contexte de la synthèse des résultats de la coopération Canada- Haïti dans le CCI*, p. 1.
- ¹⁴⁰¹ ACIDI 2007, *Coopération Canada- Haïti, synthèse des résultats dans le contexte du cadre de coopération intérimaire*.
- ¹⁴⁰² ACIDI 2007, *Coopération Canada- Haïti –Synthèse des résultats dans le contexte du cadre de coopération intérimaire*, p. 62.
- ¹⁴⁰³ Discours de la Ministre de coopération internationale le 11 Décembre 2004.
- ¹⁴⁰⁴ Gouvernement Haïtien 2000, *Bilan commun de pays*
- ¹⁴⁰⁵ Ibid., p. 1.
- ¹⁴⁰⁶ Idem

¹⁴⁰⁷ Gouvernement haïtien 2004, *Le Cadre de coopération intérimaire*, pp. 82- 87.

¹⁴⁰⁸ Ibid., p. iii

¹⁴⁰⁹ Ministère de la coopération externe, *Journal du DSRP*, Août 2007, p. 7.

¹⁴¹⁰ Gouvernement haïtien, *Document de stratégie nationale pour la croissance et la réduction de la pauvreté (2008- 2010)*, Novembre 2007, p. 12.

¹⁴¹¹ Ibid., p. 15.

¹⁴¹² Ibid. p. 12.

CONCLUSION

Vers la société- monde solidaire et une autre société haïtienne

La présente étude avait pour but de comprendre la société pauvre haïtienne en rendant compte des significations imaginaires dans les rapports entre Haïti et le reste de la société-monde, en explicitant les mécanismes de constitution/institution de la société pauvre haïtienne et en élucidant le rôle des imaginaires coloniaux et des imaginaires internationaux et mondiaux dans l'appauvrissement de l'imaginaire social haïtien.

La démarche phénoménologico-herméneutique adoptée pour élucider la société pauvre haïtienne a fait appel à plusieurs champs de recherche comme l'histoire, la sociologie, la philosophie, l'économie, l'anthropologie pour découvrir le sens et la cohérence de la société pauvre haïtienne. Nous sommes arrivés à la conclusion que les incapacités individuelles et collectives de l'actuelle société haïtienne sont instituées sur la base des praxis du rapport à l'Autre externe dans la société-monde et à l'Autre interne en Haïti. L'illustration a été fournie par les praxis de colonisation et de coopération internationale.

La société haïtienne est prisonnière des imaginaires coloniaux et des imaginaires de la coopération internationale qui sont à la base de son actuelle configuration. La société haïtienne, perçue, mesurée et représentée comme société pauvre par les institutions internationales, est déjà « un système d'interprétation du monde»; elle est une «construction, une constitution, une création»¹⁴¹³ social- historique. Cette représentation¹⁴¹⁴ d'Haïti est une perception «culturelle-historique»¹⁴¹⁵ qui fait partie de l'institution d'un sens. La ré-interprétation de la société pauvre haïtienne renvoie «à quelque chose de plus»¹⁴¹⁶ que ce qu'elle est. Et ce quelque chose de plus c'est le mouvement vers sa vérité, vers un autre sens dégagé à partir de la structure dynamique des significations imaginaires social- historiques qui ont laissé des traces et des marques sédimentés en elle. Notre ré-interprétation de la société pauvre

haïtienne « ne fait que mettre en place ce que la société dit déjà confusément d'elle-même à tous les niveaux »¹⁴¹⁷ et « lui demande d'entrer en réaction chimique avec l'identité du temps présent ».¹⁴¹⁸ Elle se développe en quatre points : la société méprisée et méprisante, la société asservie et hétéronome, la société appauvrie imaginativement et la société inventée.

1. La société pauvre haïtienne comme société méprisée : expérience du mépris social-historique/déni de reconnaissance social-historique

L'expérience historique de la société haïtienne dans la société-monde est une expérience de violence, de mépris ou de déni de reconnaissance. L'observation du comportement de l'Autre société à l'égard de la société haïtienne n'a pas été de « reconnaissance effective »¹⁴¹⁹, de « respect structurel »¹⁴²⁰ et de renvoi d'une image positive.¹⁴²¹ Nous nous inspirons de la différenciation des trois modèles de reconnaissance d'Axel Honneth¹⁴²² pour identifier les formes de mépris social-historique dans l'expérience d'Haïti et retracer les demandes d'autonomie et de reconnaissance présentes dans l'histoire de cette société. La réflexion d'Axel Honneth et d'Emmanuel Renault se situe dans l'interaction entre individus dans une même société. Mon optique est différente puisque j'envisage le rapport à l'Autre dans l'interaction entre les sociétés de la société-monde et planche surtout sur la trajectoire de la société haïtienne.

1.1. La première forme de mépris: la négation de la dignité humaine, la violence physique de l'esclavage

La première expérience est celle de la négation d'humanité et de dignité humaine à une race, à un groupe humain saisi et traité comme des choses. La création imaginaire du Noir comme chose a donné lieu à un commerce tricontinental florissant et à

l'établissement de l'esclavage à Saint-Domingue durant trois siècles. Le mépris de l'homme Noir a été codifié dans le Code Noir où l'esclave est décrit comme chose et par conséquent non personne et non ayant droit. L'esclave a été dépossédé de son corps, de sa liberté et était soumis à la volonté de son Maître. Ce type de mépris centré fondamentalement sur la violence physique atteint l'esclave dans sa totalité.

1.2. La deuxième forme de mépris : la négation d'identité politico- culturelle, violence symbolique ou l'exclusion juridique (privation de droits) comme nation

Après l'indépendance, la nation haïtienne fut considérée comme une nation barbare ou une nation de barbares qui ne pouvaient pas intégrer le concert des nations parce que ses habitants ne provenaient pas de la bonne race n'avaient ni la bonne culture ni la civilisation. Tout le XIXe siècle fut une lutte incessante pour se faire reconnaître comme nation et démontrer que la race noire est capable et importante. La controverse Gobineau et Anténor Firmin¹⁴²³ illustrent les rapports de races comme des rapports imaginaires.

Cette forme de mépris concerne l'exclusion d'Haïti du concert des Nations, son exclusion du champ de signification social- historique dans la société- monde et la violation de ses droits au sein de cette société. Son exclusion structurelle du « champ de signification sociale »¹⁴²⁴ est une expérience d'humiliation et de disqualification à intégrer et à participer à la société- monde civilisée. Ceci lui prive du droit de traiter d'égal à égal avec les autres nations dites civilisées et de jouir des droits internationaux institutionnellement garantis. L'évangélisation et l'intervention américaine ont eu pour objectifs civiliser cette société et la rendre apte à rentrer dans la modernité en laissant de côté les coutumes barbares comme le vodou.

1.3. La troisième forme de mépris : la négation des capacités social-historiques, violence de l'imaginaire et négation de la liberté culturelle

L'une des caractéristiques fondamentales de l'homme étant sa créativité, le mépris de sa culture est aussi le mépris de ses capacités créatives et le mépris de ses œuvres. Amartya Sen pense qu'il est important dans l'actuelle structuration du monde de défendre la liberté culturelle « c'est-à-dire la liberté qui est nôtre de conserver ou de mobiliser nos priorités.¹⁴²⁵ » Cette liberté culturelle « peut inclure, entre autres priorités, la liberté de remettre en question la perpétuation automatique des traditions du passé.¹⁴²⁶ » et d'« être en mesure d'envisager d'autres choix, de comprendre la nature des alternatives qui nous sont offertes, et de décider en conscience de ce que nous avons de bonnes raisons de vouloir.¹⁴²⁷ »

La troisième forme de mépris social est la « domination culturelle »¹⁴²⁸ ou « domination de l'imaginaire »¹⁴²⁹ comme négation du « droit à l'altérité »¹⁴³⁰, négation de la liberté culturelle d'une société ou négation de ses capacités social-historiques c'est-à-dire des capacités individuelles et collectives inhérentes à l'institution même des sociétés. Il y a domination culturelle ou domination de l'imaginaire lorsqu'on impose les significations sociales de sa société ou de son groupe à une autre société et à un groupe étranger parce qu'on les considère inférieurs. C'est l'imposition d'un certain ordre de sens, d'un ordre culturel hégémonique qui nie les significations imaginaires des autres sociétés. C'est la mondialisation d'une culture spécifique et non la globalisation de la diversité culturelle. La coopération internationale est un dispositif de violence de l'imaginaire qui au cours des 50 dernières années a imposé à la société haïtienne le développement ou l'imaginaire technico-économique sans parvenir à un certain succès et qui actuellement est en train d'imposer la gouvernance ou l'imaginaire technico-politique. La machine de la coopération a provoqué la remise en question et bouleversé le système des significations imaginaires propres. C'est la négation de la liberté de création/re-création social-historique et la négation

des capacités créatives des individus et de la société. La coopération internationale devient la force instituante, le pouvoir instituant en lieu et place des mouvements sociaux de la société eux-mêmes.

2. La société pauvre haïtienne comme société asservie

Les significations imaginaires des sociétés occidentales ont une énorme puissance de fascination et de séduction. Elles exercent sur elles une domination sur « l'imagination et les désirs »¹⁴³¹ des individus et des sociétés avec lesquelles elles sont en interaction. La force de persuasion de leurs institutions de coopération internationale est telle que non seulement elles imposent des choix mais surtout « limitent le jeu de l'imagination créatrice »¹⁴³² et de la faculté d'invention qui « ne parvient plus à voir au-delà. »¹⁴³³ À cause des certitudes que ces institutions créent et véhiculent, les désirs des autres sociétés le plus souvent deviennent « standardisés »¹⁴³⁴ et leur « imagination enchaînée ».¹⁴³⁵

L'examen de la société pauvre haïtienne nous a démontré que notre société est asservie aux significations imaginaires véhiculées par les sociétés du Nord et la coopération internationale. En adhérant à ces significations, en intériorisant l'infériorité, l'identité négative, le discours de l'Autre qui « définit ce qu'elle est » et « la réalité de son désir », elle se « prend pour ce qu'elle n'est pas. »¹⁴³⁶ La société haïtienne ne se dit pas, mais est dite par une autre société. Elle existe comme partie d'une autre société qui l'institue. Elle est dominée par « par un imaginaire vécu comme plus réel que le réel, quoique non su comme tel, précisément parce que non su comme tel. L'essentiel de l'hétéronomie- ou de l'aliénation, au sens général du terme- au niveau individuel, c'est la domination par un imaginaire autonomisé qui s'est arrogé la fonction de définir pour le sujet et la réalité et son désir. »¹⁴³⁷

Au XIX^e siècle, Haïti était entrée dans la course à la civilisation parce qu'elle était définie comme société non civilisée qui avait besoin de civilisation. Vers la moitié du XX^e siècle, elle était définie comme société sous- développée qui avait besoin de développement. Les trois plans quinquennaux de Jean- Claude Duvalier en sont une illustration. Après de nombreux échecs, elle est définie comme un pays pauvre et un État fragile dont la solution se trouve dans la bonne gouvernance. Le CCI et le DNSRCP sont des orientations que se donnent le pays en lien avec la communauté internationale pour rentrer définitivement dans la modernité par l'intégration au marché et l'établissement d'un État de droit.

Le discours de l'Autre est certainement accompagné du poids de ses institutions économiques, politiques et de coopérations. Son poids se fait sentir dans les mécanismes de coordination de l'aide, de l'harmonisation et des mécanismes économiques, politiques, juridiques et techniques. D'un côté il y a des conditionnements créés par les institutions financières internationales, les institutions de coopération bilatérales et les institutions hémisphériques qui sont des instruments de pouvoir et ont des moyens effectifs pour réaliser leurs objectifs. De l'autre côté il y a la croyance qu'il n'y a pas d'autres alternatives ou d'autres issues possibles à cause de l'intériorisation de « l'imaginaire de l'impuissance »¹⁴³⁸ véhiculé dans le discours de la coopération internationale. La société haïtienne est asservie aux règles établies par la coopération internationale et aux significations imaginaires des pays donateurs. On assiste à une institution hétéronome de la société haïtienne qui est soustraite à l'activité instituante du peuple.

La société haïtienne porte un double asservissement, elle est d'une part asservie à l'imaginaire colonial et d'autre part elle est asservie aux imaginaires de la coopération internationale et à ses institutions qui sont alors des institutions sacrées. Cette hétéronomie s'incarne dans la matérialité de la vie sociale. « Cette hétéronomie est incorporée dans les institutions hétéronomes de la société, et en premier lieu dans

la structure psycho-sociale de l'individu lui-même, pour lequel l'idée d'une mise en question de la loi est une idée inconcevable.¹⁴³⁹»

Ce qui est demandé à la société asservie c'est de réciter, de répéter et non pas d'inventer. Elle est de ce fait une société de répétition et non d'invention. Cette situation étouffe l'imagination radicale des êtres humains et «son expression est rendue conforme et répétitive. Dans ces conditions, la société dans son ensemble est hétéronome. Mais hétéronomes sont aussi les individus, qui ne jugent par eux-mêmes qu'en apparence.¹⁴⁴⁰» En fait ils jugent, pensent et agissent selon les critères imposés par les sociétés dominantes dans la société- monde.

3. La société pauvre haïtienne comme société à l'imaginaire appauvri

En fait la société asservie au système de significations de la coopération internationale est une société où sévit «l'appauvrissement de l'imagination sociale»¹⁴⁴¹ ou la « paupérisation mentale»¹⁴⁴², c'est-à-dire l'appauvrissement de la « capacité imaginative et créatrice de la société»¹⁴⁴³ ou le déficit de capacité imaginaire liée à un déficit d'autonomie et de capacité de sujet. Cette adhésion non lucide consiste en une négation de la «capacité de la société de faire face à ses propres problèmes»¹⁴⁴⁴, c'est-à-dire une négation des « capacités d'auto- organisation de la société.¹⁴⁴⁵» Et par conséquent une négation de la capacité de la société de se prendre en charge ou « capacité d'être fondée sur elle-même.¹⁴⁴⁶» Cet asservissement est non seulement une limitation des « capacités d'organisation, d'initiative, de création»¹⁴⁴⁷ politique de la société haïtienne mais aussi une «destruction de la responsabilité»¹⁴⁴⁸ et une « destruction de l'initiative».¹⁴⁴⁹ Ce processus de destruction de la créativité et de l'autonomie est en cours depuis le début de la coopération internationale.

L'appauvrissement de l'imaginaire social détruit le « savoir», le «savoir- faire» et le « pouvoir- faire» des individus et de la collectivité, c'est-à-dire les bases matérielles

de leur existence autonome. Ceci se produit quand les gens « deviennent les proies de la méga- machine qui définit à leur place leurs manques et leurs revendications. La personne ne peut plus de soi contribuer au renouvellement continu de la vie sociale.¹⁴⁵⁰» Il n'y a pas de doute que l'imaginaire politique haïtien est appauvri car nos leaders manquent d'imagination et de créativité politiques pour orienter et gérer la société haïtienne autrement.

La négation des significations de la société haïtienne est à la base de l'appauvrissement de son imaginaire social. C'est la négation de la liberté de création/re-création social- historique et la négation des capacités créatives des individus et de la société. Il existe un lien entre la privation de la création culturelle et la pauvreté matérielle. La société pauvre haïtienne résulte tant des disparités économiques et sociales que de la colonisation de l'imaginaire qui dépossède et exproprie les gens de leurs capacités de résoudre leurs propres problèmes. Cette impuissance s'institue réellement dans l'imaginaire de la société haïtienne et des haïtiens et les rend incapables de « chercher des solutions alternatives pour sortir de la misère et de la sujétion.¹⁴⁵¹»

4. La société pauvre comme société inventée

La société pauvre haïtienne relève du nomos et non de la phusis parce que d'une part elle «dépend des conventions humaines et non pas de la nature des êtres»¹⁴⁵² et d'autre part elle «peut-être changée par l'action et la réflexion humaines».¹⁴⁵³ La société pauvre haïtienne a été créée par le dire/représenter et le faire des acteurs nationaux et internationaux.

4.1. La création imaginaire, société instituante

La société pauvre haïtienne est une création imaginaire¹⁴⁵⁴, un «constructum imaginaire¹⁴⁵⁵» puisqu' elle est d'abord une représentation imaginaire, un regard¹⁴⁵⁶ de l'Autre. Car avant de s'incarner dans la matérialité c'est au niveau de la société pauvre imaginaire que tout commence. La métamorphose du discours sur l'Autre ou du regard de l'Autre est un processus qui embrasse cinq moments ou étapes. La première étape de ce discours a commencé avec la découverte de l'Amérique en 1492 par la représentation de l'Indien comme barbare/paien par les Espagnols puis du Noir comme chose par les Français. La révolte des esclaves au XIXe siècle ayant humanisés les choses a donné le passage à la deuxième étape, celle de la représentation de la jeune nation indépendante comme nation non- civilisée qui avait besoin d'être évangélisée et civilisée. C'est le temps de la prédominance du discours sur la race et la religion. Ceci a perduré jusqu'à l'occupation américaine qui avait pour objectif d'intégrer pour de bon Haïti dans la civilisation, c'est-à-dire dans la modernité. À la fin des années 50 une troisième étape commence et le pays est représenté comme pays sous- développé. Vers la fin des années 90, la quatrième étape est inaugurée et le pays est représenté comme le pays le plus pauvre du monde et le plus pauvre des Amériques. En cinquième étape, après le 11 Septembre il est devenu le seul État fragile des Amériques. À presque toutes les étapes l'Occident est arrivé à que la société haïtienne se définisse elle-même non- civilisée, sous- développée, pays le plus pauvre et actuellement État fragile. La société pauvre haïtienne est belle et bien une création imaginaire. Cette société advient à l'existence parce qu'elle est désignée et représentée comme telle.

4.2. La création matérielle, société instituée

Lorsque durant deux siècles la société a été tournée plus vers l'extérieur que vers l'intérieur, lorsque durant ces années la légitimité de l'État, ses moyens venaient de

l'extérieur et que la majorité a été dépossédée de son pouvoir instituant, c'est une nouvelle société qui émerge, c'est une nouvelle institution qui est créée. Le type de société qui a émergé après des siècles d'exclusion externe et interne, de mépris externe et interne, c'est la société pauvre. L'oligarchie nationale et le secteur de la coopération internationale ont créé sociologiquement la société pauvre parce qu'ils ont forcé la société haïtienne à adhérer aux imaginaires imposés, à mépriser leur savoir et savoir-faire et à remettre leur destin entre les mains des experts de la communauté internationale.

Ces différentes représentations imaginaires mentionnées ci-dessus sont «des facteurs réels de l'histoire réelle» de la société haïtienne parce qu'elles ont été incarnées «dans des réseaux sociaux et des positions individuelles»¹⁴⁵⁷, instrumentées «dans des possessions, des privilèges, des droits»¹⁴⁵⁸, matérialisées dans l'institution des rapports hiérarchiques et dans la mise en place d'institutions secondes. Elles ont joué un rôle fondamental dans la constitution des couches dominantes haïtiennes. Elles ont fait être dans la réalité la société pauvre matérialisée dans l'institution des individus exclus de la participation aux possibilités social- historiques, au pouvoir politique et au pouvoir économique; des institutions inefficaces, des dirigeants corrompus et du pillage du bien commun.

La « société pauvre haïtienne» est une création matérielle résultant des attitudes et comportements liés aux significations imaginaires imposées par les sociétés dominantes. C'est une création social- historique qui peut-être définie comme une société dont les capacités d'auto- organisation, les capacités de prise en charge et les capacités créatives ont été dévalorisées, bloquées ou détruites par les praxis des élites et des dirigeants politiques.

5. Le changement de regard sur la société pauvre haïtienne et les germes de l'à-venir

L'analyse phénoménologico- herméneutique de la société pauvre haïtienne nous a permis de changer de regard et de comprendre les attitudes et les comportements qui l'ont constitué/institué. La théorie sociale de Castoriadis a aidé à comprendre le déploiement de la société haïtienne dans le temps et son processus d'institution comme société pauvre. Cette analyse a explicité la double réalité de la société haïtienne concrète, c'est- à- dire son aliénation et la lutte individuelle et collective pour la prise en charge, la participation, l'autonomie, la reconnaissance¹⁴⁵⁹, etc. Ce qui permet de ne pas désespérer de la clôture actuelle de la société haïtienne «c'est la question du non- sens et du non-être»¹⁴⁶⁰ qui apparaît à l'intérieur de cette société dans son déploiement historique. Il « y a toujours ce qui résiste au sens créé par cette société, à son sens propre, il y résiste comme non- sens....Qu'est-ce qui résiste? C'est l'être en tant que chaos», c'est «le sans- fond, l'abîme».¹⁴⁶¹ En effet, la domination de l'imaginaire n'est jamais totale puisqu'« aucune institution ne peut investir totalement de sens tout ce qui est là, que nécessairement le non-sens surgit de l'extérieur ou de l'intérieur- travaille donc de l'intérieur de l'institution et conditionne la façon pour ainsi dire extrinsèque son historicité.¹⁴⁶²»

Le projet d'une autre institution de la société haïtienne trouve ses racines et ses points d'appui «dans la réalité historique effective, dans la crise de la société établie et sa contestation par la grande majorité des hommes qui y vivent.¹⁴⁶³» La perspective de transformation de la société pauvre haïtienne concerne aussi une nouvelle institution de la société- monde qui ne peut être l'œuvre des experts, des classes sociales transnationales ou de quelques sociétés particulières mais de tous les mouvements sociaux porteurs de nouveaux imaginaires. Les germes de l'avenir, les traces d'espoir, les possibilités nouvelles, la créativité des gens sont déjà présents en Haïti et ailleurs dans les contestations des sociétés instituées et dans la demande continue de justice,

de participation, d'autonomie et de reconnaissance. Dans le déploiement de la société haïtienne a surgi « la possibilité et la demande d'autonomie »¹⁴⁶⁴, la possibilité et la demande de démocratie/participation, la possibilité et la demande de reconnaissance et la possibilité et la demande la justice.

L'institution/constitution de l'autre société haïtienne possible doit aussi prendre matière dans « ce qui se trouve déjà là ».¹⁴⁶⁵ L'autre société possible en Haïti plonge ses racines dans le projet des hommes concrets, leur désir et leur demande historique de justice, de reconnaissance et d'autonomie depuis près de trois siècles. Le projet d'autonomie, de justice et de reconnaissance a des racines ancrées dans l'histoire de la société haïtienne. La lutte pour la reconnaissance remonte au marronnage et à l'insurrection des esclaves dans la colonie de St Domingue (1791-1804) pour affirmer leur humanité en remettant en question l'esclavage comme institution établie et les institutions du monde colonial, c'est-à-dire les rapports institués, l'esclave institué comme « chose » et caractérisé par « l'absence de reconnaissance ».¹⁴⁶⁶ La révolution des esclaves de St Domingue contre les colons est en effet une lutte concrète pour la reconnaissance, l'autonomie et la justice universelle.

Ces désirs de reconnaissance, d'autonomie et de justice furent bafoués par l'élite qui a pris le pouvoir après l'indépendance en instituant une double société au pays, la société tournée vers l'extérieur et l'autre société puisque la majorité des anciens esclaves était dépossédée de leur pouvoir instituant. La sphère publique/publique est devenue après l'indépendance une affaire privée de l'oligarchie haïtienne qui détient le pouvoir effectif. Ceci a dissuadé la majorité de participer aux affaires politiques. Après l'indépendance, le « demos » ou peuple a été refoulé dans la sphère privée et l'oligarchie haïtienne a dominé sur le plan économique, politique, religieux et culturel. L'exclusion du peuple de la sphère publique a permis à cette oligarchie d'échapper à « tout contrôle sur les affaires publiques ».¹⁴⁶⁷ Ainsi le « Nous » et la représentation de l'État-Nation symbole du bien commun n'a pas pris racine au pays.

Le « Nous » comme collectivité haïtienne se définissant face à une autre société joue un rôle de repère identificatoire mais en dehors de cela l'imaginaire national haïtien est un imaginaire vide. Le « Nous » n'a pas de référent réel et ceux qui parlent au nom de¹⁴⁶⁸ la nation haïtienne défendent les intérêts de l'oligarchie et excluent/expulsent la majorité de la sphère publique. Donc, la lutte des esclaves pour l'autonomie a débouché sur la dépossession de la majorité et l'appropriation du pouvoir et des biens du pays par une oligarchie nationale tournée vers l'extérieur.

Le début de l'aliénation de cette société a commencé avec l'intériorisation du discours de l'Autre et le rapport aliénant à l'Autre qui empêche l'émergence du discours propre ou du discours du sujet. L'intériorisation du discours d'infériorisation de l'Autre a entraîné la désagrégation de la société infériorisée. L'institution hétéronome de la société haïtienne au cours du XIX^e siècle qui s'est faite sur la base des imaginaires de la religion, de la couleur et de la race imposés par « quelqu'un d'autre », une source externe¹⁴⁶⁹. Cette institution a été amplifiée par l'évangélisation catholique et renforcée par l'invasion américaine. L'effort des américains pour faire rentrer Haïti dans l'économie de marché et l'État de droit s'est soldé par un échec. La révolution de 1946 a été un point culminant de demande de participation, de reconnaissance et d'autonomie des noirs dans l'institution du pays.

Le régime de François Duvalier a poursuivi le même régime oligarchique avec la seule nuance de l'intégration des Noirs dans le pillage de la Nation. L'arrivée de Jean- Claude Duvalier au pouvoir a inauguré un déplacement du pouvoir vers la coopératiocratie. Avec la coopération internationale, le pouvoir réel était tenu par les techniciens, les experts internationaux et nationaux qui ont continué à marginaliser la grande majorité de la participation au pouvoir. C'est le temps du régime coopératiocratique consacrant le pouvoir de l'oligarchie nationale et mondiale : les techniciens et les experts.

La lutte des années 80 menée par les mouvements paysans surtout a été une demande de participation politique, demande de reconnaissance, d'autonomie et de justice au sein de la société haïtienne. L'explosion du marché informel dans les années 90 est en soi une demande de participation économique pour sortir de l'exclusion économique dont est victime la majorité au pays. L'illusion de la participation qui se vit actuellement avec le CCI et le DSNRPC n'est par vraiment acquise puisque cette participation l'orientation est déjà donnée et ne peut être changée. Depuis des siècles on assiste à l'exclusion de la majorité dans l'institution de la société au pays.

L'existence de la société pauvre haïtienne soulève trois questions complémentaires dans la société-monde : la question de la justice¹⁴⁷⁰, la question de la reconnaissance¹⁴⁷¹ et la question de l'autonomie¹⁴⁷². La société-monde comme monde commun (Kosmos Koinos) est lié aux différentes sociétés spécifiques comme monde privé (Kosmos oidos). On ne peut vouloir un changement dans la société pauvre comme telle sans poser le problème d'une nouvelle institution de la société- monde qui consolide les germes de justice, de reconnaissance et d'autonomie déjà présents dans les sociétés spécifiques et dans la société- monde. Pour que la société- monde change, il faut qu'il y ait un changement radical dans le rapport à l'Autre interne et externe, un changement dans les intérêts, les attitudes et les comportements envers les cultures différentes. Car pour sortir de la répétition et ne pas devoir choisir dans le système des possibilités instituées « il faut *pouvoir imaginer* autre chose que *ce qui est* pour *pouvoir vouloir* ; et il faut *vouloir autre chose* que *ce qui est*, pour libérer l'imagination.¹⁴⁷³ » En effet il y a un lien entre l'imagination politique et la volonté politique puisqu'il « faut quand même *pouvoir se représenter quelque chose qui n'est pas*, pour *pouvoir vouloir* ; et il faut, aux couches les plus profondes, *vouloir autre chose* que *la simple répétition*, pour *pouvoir imaginer*.¹⁴⁷⁴ »

La société pauvre haïtienne, comme magma de significations imaginaires sociales instituées, analysée dans le contexte et la dynamique de la société- monde est une

réalité politique.¹⁴⁷⁵ Sa simple existence soulève la question de la justice et exige une société-monde juste, une société- monde « où la question de la justice reste constamment ouverte.¹⁴⁷⁶»

La réflexion alternative sur la société pauvre haïtienne pose aussi la question de la «reconnaissance de l'altérité des autres»¹⁴⁷⁷, du «respect de l'altérité de l'autre»¹⁴⁷⁸, bref la reconnaissance des sociétés au sein de la société- monde dans leur « véritable altérité». ¹⁴⁷⁹ C'est seulement à partir de cette reconnaissance réciproque qu'on peut penser « la coexistence véritable»¹⁴⁸⁰ à l'intérieur de la société- monde, c'est-à-dire « reconnaître dans les individus, les groupes, les unités ethniques ou autres, leur véritable altérité, et fonder notre coexistence avec eux sur cette reconnaissance.¹⁴⁸¹» Ce mouvement «*vers la reconnaissance de cette altérité essentielle*»¹⁴⁸² des autres sociétés est en même temps « le mouvement vers la rupture de la clôture de la signification, c'est-à-dire vers la mise en question de l'institution donnée»¹⁴⁸³ de la société- monde actuelle. L'alternative se trouve dans « la reconnaissance de ce que les autres sont toujours simplement autres.¹⁴⁸⁴»

Nous ne pouvons évacuer la question effective, profonde et difficile de l'autonomie des sociétés. Penser autrement c'est reconnaître les autres sociétés comme également «source de création institutionnelle»¹⁴⁸⁵ et reconnaître surtout la liberté et la responsabilité « de l'autre dans la conduite de sa vie». ¹⁴⁸⁶ C'est dans une valorisation des Autres « en tant qu'*êtres imaginants*, à savoir créateurs»¹⁴⁸⁷ et dans la réaffirmation de l'inventivité inscrite dans chaque société que se trouve la solution au problème de la création des sociétés appauvries. C'est la seule possibilité pour permettre à chaque peuple d'être maître de son destin tout en participant aux possibilités offertes par la société- monde.

La société autonome est celle qui se donne elle-même ses propres institutions, ses propres lois parce qu'elle développe un autre rapport au discours de l'Autre parce en

le niant « non pas nécessairement dans son contenu, mais en tant qu'il est discours de l'Autre »; autrement dit qui, en explicitant à la fois l'origine et le sens de ce discours, l'a nié ou affirmé en connaissance de cause, en rapportant son sens à ce qui se constitue comme la vérité propre du sujet, sa vérité propre.¹⁴⁸⁸ » L'établissement d'un autre rapport avec le discours de l'Autre n'est pas « élimination totale du discours de l'Autre- non seulement parce que c'est une tâche interminable, mais parce que l'autre est chaque fois présent dans l'activité qui l'élimine. Et c'est pourquoi il ne peut non plus exister de « vérité propre » du sujet en un sens absolu. La vérité propre du sujet est toujours participation à une vérité qui le dépasse, qui s'enracine et l'enracine finalement dans la société et dans l'histoire, lors même que le sujet réalise son autonomie.¹⁴⁸⁹ » Finalement la société autonome instaure son propre discours en objectivant, critiquant, actualisant et transformant « le discours de l'Autre en discours du sujet.¹⁴⁹⁰ »

L'autonomie des sociétés spécifiques présuppose la capacité de création d'une autre culture, d'autres rapports, d'autres attitudes, d'autres comportements, d'autres intérêts, d'autres besoins et d'autres orientations dans la société- monde, bref la ré-invention de la société-monde et d'autres modes de coopération entre les sociétés. Les germes de cette société-monde solidaire se manifestent déjà dans les solidarités transnationales, les dynamiques d'économie sociale, les politiques multiculturelles et les dialogues interculturels. La possibilité d'instaurer « une relation conviviale »¹⁴⁹¹ entre les sociétés ou d'instituer une société- monde «conviviale»¹⁴⁹² dépend de la reconnaissance des limites de la société- monde actuelle et de l'élargissement des capacités d'autonomie et de créativité de chaque société spécifique.

-
- ¹⁴¹³ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 282.
- ¹⁴¹⁴ Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 158.
- ¹⁴¹⁵ Ibid., p. 177.
- ¹⁴¹⁶ Barrico, Alessandro, *L'âme de Hegel et les vaches du Wisconsin*, Éditions Gallimard, 2006, p. 38.
- ¹⁴¹⁷ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 121.
- ¹⁴¹⁸ Barrico, p. 49.
- ¹⁴¹⁹ Renault, Emmanuel, *Mépris social, éthique et politique de la reconnaissance*, éditions du Passant, Paris, 2004, p. 41.
- ¹⁴²⁰ Ibid., p. 44.
- ¹⁴²¹ Ibid., p. 42.
- ¹⁴²² Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Éditions du Cerf, Paris, 2002, pp. 162- 165.
- ¹⁴²³ Firmin, Anténor, *De l'égalité des races humaines*, Éditions Mémoire d'encrier, Montréal, 2005.
- ¹⁴²⁴ Castoriadis, Cornélius, *Histoire et création*, Éditions du Seuil, Paris, 2009, p.206.
- ¹⁴²⁵ Sen, Amartya, *Identité et violence*, Éditions Odile Jacob, Paris, 2007, p. 158.
- ¹⁴²⁶ Ibid., p. 160.
- ¹⁴²⁷ Idem.
- ¹⁴²⁸ Renault, Emmanuel, *Mépris social*, pp. 117- 118.
- ¹⁴²⁹ Castoriadis, Cornélius, *Histoire et création*, p. 180.
- ¹⁴³⁰ Castoriadis, Cornélius, *Écologie et autonomie*, p. 82.
- ¹⁴³¹ Illich, Ivan, *La convivialité*, Éditions du Seuil, Paris, 1973, p. 130.
- ¹⁴³² Illich, Ivan, *Une société sans école*, p.153.
- ¹⁴³³ Idem.
- ¹⁴³⁴ Illich, *La convivialité*, p. 34.
- ¹⁴³⁵ Illich, *Libérer l'avenir*, p. 11.
- ¹⁴³⁶ Castoriadis, Cornélius, *Histoire et création*, p. 168.
- ¹⁴³⁷ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, p. 152.
- ¹⁴³⁸ Castoriadis, Cornélius, *Histoire et création*, p. 161.
- ¹⁴³⁹ Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, p. 79.
- ¹⁴⁴⁰ Castoriadis, Cornélius, *Figures du pensable*, p. 97.
- ¹⁴⁴¹ Illich, Ivan, *La convivialité*, p. 130.
- ¹⁴⁴² Castoriadis, Cornélius, *La montée de l'insignifance*, p. 13.
- ¹⁴⁴³ Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, p. 61.
- ¹⁴⁴⁴ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 134.
- ¹⁴⁴⁵ Castoriadis, Cornélius, *Une société à la dérive*, p. 235.
- ¹⁴⁴⁶ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 134.
- ¹⁴⁴⁷ Castoriadis, Cornélius, *Capitalisme moderne et révolution*, tome II, p. 152.
- ¹⁴⁴⁸ Ibid., p. 133.
- ¹⁴⁴⁹ Ibid., p. 131.
- ¹⁴⁵⁰ Illich, Ivan, *La convivialité*, p. 126.
- ¹⁴⁵¹ Latouche, Serge, *Faut-il refuser le développement*, p. 82.
- ¹⁴⁵² Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, p. 197.
- ¹⁴⁵³ Castoriadis, Cornélius, *Figures du pensable*, p. 266.
- ¹⁴⁵⁴ Ibid., p. 213.
- ¹⁴⁵⁵ Castoriadis, Cornélius, p. 277.
- ¹⁴⁵⁶ Latouche, Serge, *Faut-il sauver le développement*, p. 195.
- ¹⁴⁵⁷ Castoriadis, Cornélius, *Le contenu du socialisme*, p. 397.
- ¹⁴⁵⁸ Ibid., p. 397.

-
- ¹⁴⁵⁹ Castoriadis, Cornélius, *Expérience du mouvement ouvrier*, Tome II, p. 357.
- ¹⁴⁶⁰ Castoriadis, Cornélius, *Ce qui fait la Grèce*, Éditions du Seuil, Paris, 2004.
- ¹⁴⁶¹ Castoriadis, Cornélius, *Sujet et Vérité*, p.215.
- ¹⁴⁶² Ibid., p. 219.
- ¹⁴⁶³ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 141.
- ¹⁴⁶⁴ Ibid., pp. 147- 148.
- ¹⁴⁶⁵ Ibid., p. 181.
- ¹⁴⁶⁶ Buck-Morss, Susan, *Hegel et Haïti*, Éditions Ligne-Léo Scheer, Paris, 2006. p. 54.
- ¹⁴⁶⁷ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 228.
- ¹⁴⁶⁸ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, p. 10.
- ¹⁴⁶⁹ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 43
- ¹⁴⁷⁰ Rawls, John, *Paix et démocratie, le droit des peuples et la raison publique*, Éditions Boréal, Québec, 2006.
- ¹⁴⁷¹ Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Éditions Cerf, Paris, 2007.
- ¹⁴⁷² Castoriadis, Cornélius, *Fait et à faire*, Éditions du Seuil, Paris, 1997.
- ¹⁴⁷³ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 265.
- ¹⁴⁷⁴ Castoriadis, Cornélius, *Domaines de l'homme*, p. 120.
- ¹⁴⁷⁵ Castoriadis, Cornélius, *Devant la guerre*, p.
- ¹⁴⁷⁶ Castoriadis, Cornélius, *Le contenu du socialisme*, pp. 41-42.
- ¹⁴⁷⁷ Castoriadis, Cornélius, *De l'écologie à l'autonomie*, p. 79.
- ¹⁴⁷⁸ Ibid., p. 104.
- ¹⁴⁷⁹ Castoriadis, Cornélius, *Le contenu du socialisme*, p. 439.
- ¹⁴⁸⁰ Ibid., p. 439.
- ¹⁴⁸¹ Castoriadis, Cornélius, *Figures du pensable*, p. 144.
- ¹⁴⁸² Castoriadis, Cornélius. *Fait et à faire*, p. 194.
- ¹⁴⁸³ Idem.
- ¹⁴⁸⁴ Castoriadis, Cornélius, *Sujet et vérité*, p. 222.
- ¹⁴⁸⁵ Castoriadis, Cornélius, *De l'écologie à l'autonomie*, p. 50.
- ¹⁴⁸⁶ Castoriadis, Cornélius, *Expérience du mouvement ouvrier, tome II*, p. 342.
- ¹⁴⁸⁷ Castoriadis, Cornélius, *Le monde morcelé*, p. 265.
- ¹⁴⁸⁸ Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire*, pp. 153- 154.
- ¹⁴⁸⁹ Ibid., p. 158.
- ¹⁴⁹⁰ Ibid., p. 155.
- ¹⁴⁹¹ Illich, Ivan, *La convivialité*, p. 28.
- ¹⁴⁹² Ibid., p. 70.

BIBLIOGRAPHIE

LE CONCEPT PAUVRETÉ

A. Fracassi, M.F. Marques et J. Walker (dir), *La pauvreté : une approche plurielle*, Éditions ESF, Paris, 1985.

Barel, Yves, *La marginalité sociale*, PUF, Paris, 1982.

Barel, Yves, *Marges, marginalités et institutions*, Cerf, Paris, 1987.

Boitte, Pierre « À propos de débats récents sur la notion de pauvreté », *Déviance et Société*, Vol. 13, no. 2, pp. 89-111.

De Bernard, François, *La pauvreté durable*, Éditions du Félin, Paris, 2002.

Gazier, Bernard, *La pauvreté unidimensionnelle*, Economica, Paris, 1981.

Geremek, B., *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, Gallimard, Paris, 1987.

Himmelfarb, G., *La idea de la pobreza, Inglaterra a principios de la era Industrial*

Lautier, Bruno et Pierre, Salama, « De l'histoire de la pauvreté en Europe à la pauvreté dans le Tiers-Monde », *Revue Tiers-Monde*, tome XXXVI, no 142. IEDES, PUF, Paris, 1995.

Milano, S., *La pauvreté absolue*, Hachette, Paris, 1988.

Mollat, Michel (1978), *Les pauvres au Moyen Âge*, Éditions complexe, Hachete, Paris, 1978.

Ogien, R., *Théories ordinaires de la pauvreté*, PUF, Paris, 1983.

Procacci, G. « De la mendicité à la question sociale » in F. X. Merrien (dir), *Face à la pauvreté*, Éditions de l'atelier, Paris, 1994.

Sen, A.K., *Poverty and Famines*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

Simmel, G., *Les pauvres*, PUF, Paris, 1998.

Simon, D., «Théories de la pauvreté, pauvreté des théories», *Contradictions*, no 48, pp. 67- 104, 1986.

Townsend. P., « The meaning of poverty», *British Journal of Sociology*, Vol. 13, no. 3, pp. 222- 227, 1962.

Sous- développement et pauvreté

Amin, Samir, *L'accumulation à l'échelle Mondiale*, Paris, Anthropos, 1971.

Amin, Samir, *Le développement inégal*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

Amin, Samir, *La déconnexion. Pour sortir du système mondial*, Paris, Maspéro, 1986.

Amin, Samir, *Mondialisation et accumulation*, Paris, L'harmattan, 1993.

Amin, Samir, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'harmattan, 1993.

Bairoch, Paul, *Le tiers- monde dans l'impasse*, Paris, Gallimard, 1983.

Barrere, A., *Le développement divergent. Essai sur la pauvreté et la richesse des nations*, Paris, Economica, 1978.

Batou, J., *Cent ans de résistance au sous développement*, Librairie Droz, Genève, 1990.

Beaud, Michel, *L'économie mondiale dans les années quatre- vingt*, Paris , Éd. La découverte, 1997.

Beaud, Michel, *Le basculement du Monde, De la terre, des hommes et du capitalisme*, Paris, Éd. La découverte, 1997.

Bessie, Sophie, *L'arme alimentaire*, Paris, Maspéro, 1981.

Campbell, Bonnie. « La bonne gouvernance, une notion éminemment politique» dans *Les non- dits de la bonne gouvernance*, Karthala, Paris, 2001, pp. 119- 149.

Cardoso, F.H., *Sociologie du développement en Amérique Latine*, Paris, Anthropos, 1969.

Cardoso, F.H., *Politique et développement dans les sociétés dépendantes*, Paris, Anthropos, 1971.

Cardoso, F.H., *Les idées à leur place. Le concept de développement en Amérique Latine*, Éd. A.M. Métaillé, Paris, 1984.

Dickson, A.K., *Development and international relations*, Polity Press, Cambridge, 1997.

Cohen, D., *Richesse du monde, pauvreté des nations*, Flammarion, Paris, 1997.

Emmanuel, A., *L'échange inégal*, Paris, Maspero, 1969.

Emmanuel, A., *La dynamique des inégalités*, Paris, Anthropos, 1985.

Escobar, Arturo, *Encountering Development: The making an unmaking of the third World*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

Escobar, Arturo and Alvarez, Sonia, *The making of social movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*, Westview Press, Boulder, 1992.

Escobar, Arturo, Evelina Dagnino, Sonia E. Alvarez, *Cultures of politics, Politics of cultures*, Westview Press, Colorado, 1998.

Frank, A.G., *Le développement du sous- développement : l'Amérique latine*, Paris, Maspero, 1970.

Frank, A. G., *Capitalisme et sous- développement en Amérique Latine*, Paris, Maspero, 1972.

Frank, A. G., *Critiques et contre critiques : essai sur la dépendance et le réformisme*, Paris, Anthropos, 1985.

Fuchs, Y., *La coopération, aide ou néo-colonialisme*, Paris, Éditions Sociales, 1973.

Furtado, C., *Développement et sous- développement*, Presses universitaires de France, 1966.

Furtado, C., *Les États- Unis et le sous- développement de l'Amérique Latine*, Calman-Lévy, 1970.

Cabas, J., *Nord- Sud : l'impossible coopération?* , Paris, Presses de Science Po, 2002.

- Galbraith, J.K., *Théorie de la pauvreté de masse*, Gallimard, Paris, 1980.
- Gelinas, J., *Et si le Tiers- Monde s'autofinçait*, Montréal, Écosociété, 1994.
- Gelinas, J., *La globalisation du Monde. Laisser faire ou faire?* Montréal, Écosociété, 2000.
- Gendarme, René, *La pauvreté des nations*, Paris, Cujas, 1963,
George, Susan, *Comment meurt l'autre moitié du monde*, Paris, Laffont, 1978.
- George, Susan, *Les stratégies de la faim*, Genève, Grounauer, 1981.
- Grillo. R.D. and R. L Stirrat, *Discourses of development*, Berg, New York, 1997.
- Hirschman, Albert, *La stratégie du développement économique*, Paris, Éditions Ouvrières, 1965.
- Hugon, P., *Économie du développement*, Dalloz, Paris, 1989.
- Institut Nord- Sud, *L'enjeu canadien ou le développement du Tiers- Monde dans les années 1980*, Ottawa, Institut Nord- Sud, 1980.
- Jalée, Pierre., *Le pillage du Tiers- Monde*, Paris, Maspero, 1970.
- Kébadjian, G. *Les théories de l'économie politique internationale*, Éds du Seuil, Paris, 1999.
- Lacoste, Yves, *Géographie du sous- développement. Géopolitique d'une crise*, Presses Universitaires de France, Paris, 1981.
- Latouche, Serge, *Faut-il repenser le développement ? Essai sur l'anti-économie du Tiers-Monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- Landes, David S., *Richesse et pauvreté des Nations*, Éditions Albin Michel, Paris, 2002.
- Little, I.D.M., *Economic Development: Theory, Policy and International relations*, Basic Books, New York, 1982.
- Loxley, J., *Interdépendance, déséquilibre et croissance. Réflexions sur l'économie politique des relations Nord- Sud à l'aube du prochain siècle*, Centre de recherches pour le développement international, Ottawa, 1999.

Mende, Tibor, *De l'aide à la recolonisation : les leçons d'un échec*, Paris, Seuil, 1972.

Myrdal, G., *Le drame de l'Asie. Enquête sur la pauvreté des nations*, Paris, Seuil, 1976.

Norberg- Hodge, Helena, *Quand le développement créa la pauvreté. L'exemple du Ladakh*, Faryard, Paris, 2002.

Ominami, C., *Le Tiers- Monde dans la crise. Essai sur les transformations récentes des rapports Nord- Sud*, Maspero, Ed. La Découverte, 1986.

Partant, F., *La fin du développement. Naissance d'une alternative?*, Paris, Maspero, 1982.

Poulin R. et Salama P. (éd), *L'insoutenable misère du monde, économie et sociologie de la pauvreté*, Vents d'ouest, Hull, 1998.

Rist, Gilbert, (sous la direction de), *La culture, otage du développement*, Paris, L'harmattan, 1993.

Rist, Gilbert, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Paris, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996.

Sen, Amartya, *Repenser l'inégalité*, Paris, Éds du Seuil, 2000.

Pauvreté et droit international.

Craven, M., *The international covenant on Economic, Social and Cultural Rights. A perspective on its development*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

Fierens, J., *Droit et pauvreté, droits de l'homme, sécurité sociale, aide sociale*, Buylant, Bruxelles, 1993.

Fierens, J., « La lutte contre la pauvreté et les droits de l'homme » in Soulet, Marc-Henry, (dir), *Urgence, Souffrance, Misère, Éditions Universitaires Fribourg*, Suisse, 1998, pp. 245- 260.

Friedmann, John, « Repenser la pauvreté : autonomisation et droit des citoyens », *Revue internationale des sciences sociales*, no 148, Juin 1996.

Geloso, Daniela, *La pauvreté comme violation des droits de la personne ou comment le « meilleur pays au monde » ne respecte pas ses engagements internationaux*, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2000.

Imbert P.H., « Droit des pauvres, pauvre(s) droit(s) » in *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, no. 16, Mars 1989.

Meyer-Bisch P., *Le corps des droits de l'homme. L'indivisibilité comme principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'homme*, Éditions Universitaires, Fribourg, 1992.

Procacci, Giovanna, « Exclus ou citoyens? Les pauvres devant les sciences sociales », *Archives Européennes de Sociologie*, no 37 (2), pp. 324- 342.

Rawls, John, *Théorie de la justice*, Éditions du Seuil, Paris, 1971.

Rawls, John, *Le droit des gens*, Éditions du Seuil, Paris, 1993.

Strobel, P., « De la pauvreté à l'exclusion : société salariale ou société des droits de l'homme », *Revue internationale des sciences sociales*, no 148, Juin 1996.

Walzer, Michael, *Sphères de justice, une défense du pluralisme et de l'égalité*, Éditions du Seuil, Paris, 1983.

Ziegler, Jean, *Le droit à l'alimentation*, Mille et une nuits, Fayard, Paris, 2003.

Pauvreté et rapports sociaux.

Bourdieu, P., *La misère du monde*, Éditions du Seuil, Paris, 1993.

Castel, Robert, « Les pièges de l'exclusion », *Lien social et politique*, no 34, pp. 13-21.

Elias, N., *Logiques de l'exclusion*, Fayard, Paris, 1997.

Labbens, J. *Sociologie de la pauvreté. Le Tiers-Monde et le quart monde*, Gallimard, Paris, 1978.

Paugam, S. (Sous la direction de), *L'exclusion. L'État des savoirs*, Éditions la découverte, Paris, 1996.

Paugam, S., *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, PUF, Paris, 1997.

Sen, Amartya, *Repenser l'inégalité*, Éditions du Seuil, Paris, 2000.

Simmel, Georg., *Les pauvres*, PUF, Paris, 1998.

Xiberras, M., *Les théories de l'exclusion*, Armand Collin, Paris, 1998.

Pauvreté et Mondialisation.

Augelli Enrico and Craig Murphy, *America's quest for supremacy and the third world : a gramscian Analysis*, Printer, London, 1988.

Barlow, Maude, *La Bataille de Seattle, Sociétés civiles contre Mondialisation marchande*, Fayard, Paris, 2002.

Bauman, Zygmunt, *Le coût humain de la Mondialisation*, Hachettes Littératures, Paris, 1999.

Benoît, Lévesque, *Économie sociale et solidaire dans un contexte de Mondialisation*, ARUC- Économie Sociale, Montréal, 2001.

Bhalla, Ajit S., *Mondialisation, Croissance et marginalisation*, Centre de Recherche pour le développement international, Ottawa, 1998.

Brunel, Sylvie, *Le Sud dans la nouvelle économie mondiale*, PUF, Paris, 1995.

Byrne, Davie, « Social exclusion and capitalism. The reserve army across time and space », *Critical social policy*, no17, 1997, pp. 27- 51.

Chossudovsky, Michel, *La mondialisation de la pauvreté*, Écosociété, Montréal, 1999.

Collier, Paul and Co., *Globalization, growth, and poverty*, Oxford University Press, London, 2002.

Doura, Fred, *Mondialisation: exclusion sociale et marginalisation des pays sous-développés*, Cidhica, Montréal, 1998.

Durfee, Mary and Roseneau, James N., « Playing catch up: international relations theory and poverty », *Millenium*, vol. 25, no 3, 1996, pp. 521- 545.

Gans, Herbert, J., *The war against the poor. The underclass and antipoverty policy*, Basic Books, New York, 1995.

Hadjadj, Bernard, *Les parias de la mondialisation*, Présence Africaine, Paris, 1998.

Haggard, Stephen (dir), *The international Political economy and the developing countries*, Edward Elgar, Londres, 1999.

Horman, Denis, *Mondialisation excluante, nouvelles solidarités : soumettre ou démettre l'OMC*, L'Harmattan, Paris, 2001.

Losson, Christian, *Génération Seattle. Les rebelles de la Mondialisation*, B. Brasset, Paris, 2002.

Luttwak, Edward, *Le turbo-capitalisme : les gagnants et les perdants de l'économie globale*, Odile Jacob, Paris, 1999.

Madeley, J., *Big Business, Poor People. The impact of transnational corporations on the world's Poor*, Zedbooks, London and New York, 1999.

Mestrum, Francine, *Mondialisation et pauvreté*, L'Harmattan, Paris, 2002.

Nahavandi, Firouzeh, *Globalisation et néolibéralisme dans le Tiers-Monde*, L'harmattan, Paris, 2002.

Roger, Tooze an Craig, N. Murphy, « The epistemology of poverty and the poverty of epistemology in IPE: mystery, blindness, and invisibility », *Millenium* vol. 25, no 3, pp. 681- 707.

Saurin, Julian, « Globalisation, poverty, and the promise of modernity », *Millenium*, vol. 25, no 3, 1996, pp. 657-680.

Terre des hommes France, *Halte à la mondialisation de la pauvreté*, Karthala, Paris, 1998.

Wood, Adrian, *North- South Trade, employment, and inequality*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

Pauvreté en Haiti.

Abbot, Elisabeth, *Haïti : an insider's history of the rise and fall of the Duvaliers*, A touchstone Book, New York, 1991.

Anglade, Georges, *L'éloge de la pauvreté*, ERCE, Montréal, 1983.

Alcindor, Jeanty, Maryse, *L'occupation américaine en Haïti : 1915- 1934.*, PUQ, Montréal, 1977.

Barthélémy, Gérard (éd), *La république Haïtienne : état des lieux et perspectives*, Karthala, Paris, 1993.

Barthélémy, Gérard, *Le pays en dehors : essai sur l'univers rural haïtien*, Éditions Deschamps, Port- au- Prince, / Montréal, 1989.

Barthélémy, Gérard, « Haïti : les ambiguïtés d'un cheminement démocratique annoncé », *problèmes d'Amérique Latine*, no 4, Jan- Mars 1992.

Barthélémy, Gérard, *Les Duvaliéristes après Duvalier*, L'harmattan, Paris, 1992.

Bazabas, Dingan, *Du marché de rue en Haïti : le système urbain de Port- au- Prince face à ses entreprises « d'espace rue »*, L'Harmattan, Paris, 1997.

Bernardin, Ernst A., *L'espace rural Haïtien : bilan de 40ans d'exécution des programmes nationaux et internationaux de développement : (1950- 1990)*, L'harmattan, Paris, 1993.

Beauge, Geneviève Hector, *L'aide alimentaire américaine en Haïti : 1971- 1981, mythes et réalités*. Mémoire de maîtrise en Sociologie, UQAM, 1983.

Boutros, Boutros- Ghali, *Les nations Unies et Haïti*, Nations Unies, New York, 1996.
Carré, Philippe, *La politique dominicaine dans les relations dominicano-haïtiennes*, Mémoire de maîtrise en Sciences Politiques, UQAM, 1995.

Charles, Etzer, *Le pouvoir politique en Haïti de 1957 à nos jours*, Karthala, Paris, 1994.

Corten, André, *L'État faible, Haïti et la République Dominicaine*, Éditions du CIDIHCA, Montréal, 1989.

Corten, André, *Diabolisation et mal politique : Haïti, misère, religion et politique*, Karthala, Paris, 2000.

Daudet, Yves (éditeur), *La crise d'Haïti : 1991- 1996*, Monchrestien, Paris, 1996.

Dewind, Jos et Kinley, David, *Aide à la migration: L'impact de l'assistance internationale à Haïti*, CIDIHCA, Montréal, 1988.

Dupuy, Alex, *Haïti in the World economy : class, race and underdevelopment since 1700*, Westview Press, USA, 1989.

Dupuy, Alex, *Haïti in the New World Order: The limit of the democratic Revolution*, Westview Press, Boulder, USA, 1997.

Doura, Fred, *Économie d'Haïti, dépendance, crises et développement*, Vol. I, Éditions DAMI, Montréal, 2001.

Doura, Fred, *Économie d'Haïti, dépendance, crises et développement*, Vol.II, Éditions DAMI, Montréal, 2002.

Doura, Fred, *Économie d'Haïti, dépendance, crises et développement*, Vol.III, Éditions DAMI, Montréal, 2003.

Douyon, Frantz, *Sortir du marasme : réflexions sur une croissance économique durable en Haïti*, Éditions du CIDIHCA, Montréal, 1997.

Farmer, Paul, *The uses of Haïti*, Common Courage Press, Maine, 2005.

Farmer, Paul, *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the new war on the poor*, University of California Press, Berkeley, 2005

Farmer, Paul, *Sida en Haïti, la victime accusée*, Editions Karthala, Paris, 1996.

Fass, Simon, M., *Political economy in Haïti : the drama of survival*, Transaction Books, New Brunswick, Canada, 1990.

Fick, Carolyn E., *The making of Haïti: the Saint- Domingue Revolution from below*, University of Tennessee Press, Knoxville, USA, 1990.

Flavien, Etzer L., *Capitalisme et sous- développement en Haïti*, Mémoire de maîtrise en Géographie, Université de Montréal, 1973.

Hector, Cary, *Fascisme et sous- développement, le cas d'Haïti*, Nouvelle optique, Montréal, 1972.

Hector, Cary et Jadotte, Hérard, (eds), *Haïti et l'après- Duvalier : continuités et ruptures*, Éditions Henry Deschamps/ CIDIHCA, Port-au-Prince/ Montréal, 1991.

Hector, Cary, *Une quête du politique : Essai sur Haïti*, CIDHICA/ Éditions Henry Deschamps, Montréal/ Port- au-Prince, 1991.

Hippolyte-Manigat, Mirlande, *Haïti and the caribbean community*, University of West Indies, Kingston, Jamaica, 1980.

Houtart, François & Rémy, Anselme, *Les référents culturels à Port- au-Prince : étude des mentalités face aux réalités économiques, sociales et politiques*, CRESFED, Port- au-Prince, 1997.

Houtart, François& Rémy, Anselme, *Haïti et la mondialisation de la culture : Étude de mentalité et de religion face aux réalités économiques, sociales et politiques*, L'Harmattan, Paris, 2000.

Hurbon, Laënnec, *Culture et dictature en Haïti : l'imaginaire sous contrôle*, L'harmattan, Paris, 1979.

Hurbon, Laënnec, *Le barbare imaginaire*, CERF, Paris, 1988.

Hurbon, Laënnec (ed) , *Les transitions démocratiques*, Syros, Paris, 1996.

Hurbon, Laënnec, « La compassion pour le peuple», *Chemins critiques*, vol.4, no 1, Sept 1998, pp. 51- 63.

Jean, Jean- Claude, Maesschalck, Marc, *Transition politique en Haïti : Radiographie du pouvoir Lavalas*, L'Harmattan, Paris, 1999.

Jean, Rodrigue, *Classes sociales et sous- développement en Haïti*, Aux éditions du Québec, Québec, 1974.

Joachim, Benoît, *Les racines du sous- développement en Haïti*, Imprimerie Deschamps, Port- au-Prince, Haïti, 1979.

Labelle, Micheline, *Idéologie de couleur et classe sociale en Haïti*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1978.

Larose, Vernet, *L'aide américaine à Haïti de 1945 à 1970 : idéologie et mise en application*, Mémoire de maîtrise en Histoire, UQAM, 1981.

Leconte, Frantz- Antoine, *En grandissant sous Duvalier : l'agonie d'un État- nation*, Marrons du Savoir, Paris, 1999.

Mirville, Jean- Fritz, *Dictature, Finances publiques et sous- développement : le cas d'Haïti : 1968- 1986*, Mémoire de maîtrise en Sciences politiques, UQAM, Montréal, 1994.

Moore, O. Ernest, *Haïti : its stagnant society and Shackled economy – a survey*, Exposition Press, New York, 1972.

Monfortain, Domond, *L'ingérence au nom du respect des droits de l'homme et la légitimité démocratique*, Mémoire de maîtrise en droit international, UQAM, Montréal, 2001.

Nicholls, David, *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haïti*, Macmillan, London, 1996.

Ridgeway, James, *The haïtian file : decoding the crisis*, Essential Books, Washington , D.C., U.S.A., 1994.

Solages, Wilfrid, *Dépendance, crise politique et politique étrangère : esai sur la politique étrangère d'Haïti : 1957- 1977*, Mémoire en Science Politique, UQAM, 1982.

Tardif, Francine, *Regard sur l'humanitaire*, L'Harmattan, Montréal, Paris, 1997.

Tardif, Francine, *Vers une sociologie de l'humanitaire*, Thèse de doctorat en Sociologie, UQAM, Montréal, 1997.

Trouillot, Michel- Rolph, *Haïti, state against nation*, Monthly Review Press, New York, 1990.

Verger, Jean- Claude de, *Impact des firmes multinationales sur Haïti*, Mémoire de maîtrise en sociologie, Université de Montréal, 1974.

Volcy, Marc- Yves, *Les investissements privés étrangers en Haïti de 1950 à nos jours : une analyse sectorielle, globale et dialectique*, Mémoire en Histoire, UQAM, Montréal, 1982.

Société civile et pauvreté.

Alison, Van Rooy, (Edited), *Civil society and the Aid industry. The politics and Promise*. Publié par Earthscan en collaboration avec l'Institut Nord- Sud, 1998.

Alison, Van Rooy, *Integrating Civil society Ideas into the work of UNDP: recommendations for policy and practice*, North- South Institute, Ottawa, 1996.

Arellano-Lopez, S. and Petras, J., « Non-governmental organizations and Poverty alleviations in Bolivia», *Development and change*, vol. 25, no 3, 1994.

Corten, André, « Société civile de la misère», *Chemins Critiques*, Revue Haïtiano-Caraïbéenne, Vol. 4, no1, Sept. 1998, pp. 7- 30.

Edwards, M. and Hulme, D.(eds) , *Making a difference: NGOs and development in a changing world*, Earthscan, London, 1992.

Etienne, Sauveur Pierre, *Haïti : l'invasion des ONG*, CIDIHCA, Montréal, 1997.

Hately, Lynne and Kamal, Malhotra, *Between Rhetoric and Reality : Essays on partnership in development*, North- South Institute, Ottawa, 1997.

Human Rights Watch, *Silencing a people: The destruction of civil society in Haïti*, Washington, 1993.

Kilby, Patrick and Doug Porter, « Strenggthening the Role of Civil society in Development? A precariously Balanced Answer», *Australian Journal of International Affairs*, volume 50, no 1, 1996.

Murphy, John Scott,« The role of Civil society in Development», *Development Bulletin* no 39, 1996, pp. 49- 51.

Midy, Franklin, « Haïti, le mouvement social pour le changement, les ONG haïtiennes et l'aide canadienne», *Nouvelles pratiques sociales IV*, no 1, 1991

Institutions mondiales, institutions régionales et pauvreté.

Banque Mondiale, *Rapport sur le développement dans le monde. La pauvreté*, Economica, Paris, 1990.

Banque Mondiale, *Rapport sur le développement dans le Monde 2000- 2001 : combattre la pauvreté*, Éditions Eska, Paris, 2001.

Chavagneux, C., « Lutte contre la pauvreté; les enjeux politiques d'un slogan », *Politique Africaine*, no 82, Juin 2001, pp 161- 168.

CEPAL, *Panorama de la insercion internacional*, Santiago de Chile, 2000.

CEPAL, *La pobreza en América Latina: dimensiones y politicas*, Santiago de Chile, 1985.

CEPAL, *Magnitud de la pobreza en América Latina en los anos 80*, Santiago de Chile, 1991.

CEPAL, *El perfil de la pobreza en América Latina a comienzos de los anos 90*, Santiago de Chile, 1992.

Cling, J.P., Razafindrakoto, M., Roubaud, F. (sous la direction de), *Les nouvelles stratégies internationales de lutte contre la pauvreté*, Economica, Paris, 2002.

Corten, André, « Le discours de la pauvreté de la banque Mondiale », *Langage et Société*, no 85, Septembre 1998, pp. 5-24.

Corten, Olivier, «La résolution 940 du Conseil de Sécurité autorisant une intervention en Haïti : l'émergence d'un principe de légitimité démocratique en droit international? *European Journal of International Law*, vol. 6, no 1, 1995, pp. 116-133.

Deblock, Christian (dir) , *L'organisation Mondiale du Commerce. Où s'en va la mondialisation*, Éditions Fides, Canada, 2002.

Deblock, Christian et Samia, Kazi Aoul, *La dette extérieure des pays en développement*, PUQ, Canada, 2001.

FMI, Haïti : *recent economic developments*, Wahington, 1995.

Holly, Daniel A., *Les Nations Unies et la mondialisation. Pour une économie politique des organisations internationales*, L'Harmattan, Paris, 2003.

Lautier, B., « Sous la morale, la politique : la Banque Mondiale et la lutte contre la pauvreté », *Politique Africaine*, no 82, Juin 2001, pp. 169- 176.

Moisseron J. et Raffinot, M., *Dette et pauvreté. Solvabilité et allègement de la dette des pays à faible revenu*, Economica, Paris, 1999.

Mosley, P., « Attachig poverty and the post- wahsington consensus », *Journal of international Development*, no 13m 2001, pp 331- 341.

Mission civile internationale en Haïti OEA/ ONU, *Haïti: Droits de l'homme et réhabilitation des victimes*, Imprimerie Deschamps, Port- au-Prince, 1997.

Nations Unies, *Les nations unies et la situation en Haïti*, New York, 1995.

PNUD. *Rapport mondial sur le développement humain*, Economica, Paris, 1990.

PNUD., *Rapport mondial sur le développement humain*, Economica, Paris, 1991.

PNUD., *Vaincre la pauvreté humaine*, Nations Unies, New York, 1998.

Raffinot, M. ,« L'initiative FMI- Banque Mondiale de réduction de la dette : un grand pas pour les organisations internationales, un petit pas pour les pays à faible revenu», No 3, 1999, pp.

Raffinot, M. , « Réduction de dette et pauvreté : faut-il annuler la dette des pays les plus pauvres?», *Techniques financières et Développement*, no 57- 58, Décembre-Mars 2000, pp. 74- 84.

Roy, Yanic, *Organisations internationales et pauvreté : nouveaux défis, nouveaux débats*. Mémoire de Maîtrise en Sciences Politiques. Université de Montréal, 1997.

World Bank, *Haïti: the challenge of poverty reduction*, Washington, 1998.

World Bank, *Socio-economic differences in Health, nutrition and population in Haïti*, Washington, 2000.

Coopération Nord- Sud.

Cabas, J. Nord- Sud : *L'impossible coopération?*, Presses de Sciences Po, Paris, 2002.

Condamines, C. et J. Y. Carfatan, *Qui a peur du Tiers-Monde, Rapports Nord- Sud : les faits*, Éditions du Seuil, Paris, 1980.

Fearon. « Bargaining, Enforcement and international Cooperation», *International Organization*, Spring 1998, V. 52 pp. 269- 306.

Fuchs, Y., *La coopération : aide ou néo-colonialisme?*, Éditions sociales, Paris, 1973

Hayter, T., *Aid as imperialism*, Penguin Books, USA, 1971.

Mende, Tibor, *De l'aide à la recolonisation*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.

Morrow, «Modeling the forms of international cooperation». *International organization.*, Summer 1994, No 48, pp. 387-424.

Milner, «International Theories of Cooperation», *World Politics*, Apr. 1992.

OCDE- CAD, *Donor support for institutional Capacity Development in Environment: Lessons learned*, Paris, 2000.

OCDE- CAD, *Review of the Aid system in Mali*, Paris, 1999.

OCDE- CAD, *Réforme des pratiques et des politiques de coopération*, Paris, 1997.

OCDE- CAD, *Principes du CAD pour une aide efficace. Manuel d'aide au développement*, Paris, 1992.

OCDE-CAD, CANADA, *Development, Co-operation Review Series*, num 28, Paris, 1998.

Severino, J.M. ,«Les fondements stratégiques de l'aide au développement au XXI^e siècle», *Critique Internationale*, no 10, Janvier 2001.

Severino, J.M., «Refonder l'aide au développement au XXI^e siècle», *Critique Internationale*, no 10, Janvier 2001.

Severiono, J.M., «On n'échappe pas au politique quand on fait de l'aide au développement», *L'économie Politique*, no 10, 2^e trimestre, 2001.

Politique étrangère du Canada et la politique de coopération canadienne.

ACDI. 1975., *Stratégie de coopération au développement international 1975- 1980*, Information Canada.

ACDI. 1985. *Aide canadienne au développement dans les Caraïbes du Commonwealth*. Ottawa, L'agence. 7 pages.

ACDI. 1987. *Politique de l'Agence Canadienne de développement international*. Ottawa, L'Agence.

ACDI. 1987. , *Partageons notre avenir : L'assistance canadienne au développement international*, Hull, approvisionnement et Services, Canada.

ACDI. 1995. *Le développement au féminin*. Ottawa, L'Agence. 10 pages.

ACDI.1995.*Politique de l'ACDI en matière d'intégration de la femme au développement et d'égalité des sexes*. Ottawa, L'Agence. 10 pages.

ACDI. 1998. *La coopération canadienne en Amérique centrale, 1996- 1997*. Ottawa, L'Agence. 40 pages.

ACDI. 1998. *L'ACDI et la coopération internationale*. Ottawa, L'Agence. 16 pages.

Andrew, Arthur, *The rise and fall of a Middle Power*, Toronto, Lorimer, 1993.

Balthazar, Louis et Alfred O, Hero Jr., *Le québec dans l'espace américain*, Montréal, Éditions Québec Amérique, 1999.

Cooper, Andrew F., *Canadian Foreign Policy, Old habits and New directions*, Scarborough, Prentice Hall Allyn and Bacon Canada, 1997.

Cutler, A. Claire et Mark W. Zacher, dir. *Canadian Foreign Policy and international Economic regimes*, Vancouver, UBC Press, 1992.

Donneur, André, *Politique étrangère canadienne*, Montréal, Guérin Universitaire, 1994, 172 p.

Donneur, André et P. Soldatos, *Le canada à l'ère de l'après-guerre froide et des blocs régionaux*, North York, Captus Press, 1993.

Donneur, André, *Les forces transnationales*, Montréal. Guérin Universitaire, 1996.

Donneur, André, «Les affaires extérieures et la diplomatie», dans *l'État administrateur : modes et émergences*, éd. Par Pierre P. Tremblay et André Bernard, Presses de l'Université du Québec, 1997, p. 337- 366.

English, John et Norman Hillmer, dir., *Making a difference? Canada's foreign policy in a changing world order*, Toronto, Lester Publishing, 1992.

Gordon, M. *Les relations du Canada avec l'Amérique Latine et les Caraïbes*. Québec, Université Laval, Faculté des Sciences Sociales, Groupe de recherche sur les interventions gouvernementales. 51 pages.

Gordon, M. 1987. *Une politique étrangère régionale du Canada en Amérique Latine?* Québec, Université Laval, Faculté des Sciences Sociales, Laboratoire en études politiques et administratives. 63 pages.

Gouvernement du Canada, *Politique étrangère au service des Canadiens*, Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1970.

Gouvernement du Canada, *Le Canada dans le Monde*, Énoncé du Gouvernement, Ottawa, 1995.

Granastein, J.L. et Robert Bothwell, *Pirouette: Pierre Trudeau and Canadian Foreign Policy*, Toronto, University of Toronto press, 1990.

Jean- Philippe, Thérien, « Structures et mécanismes de l'aide Canadienne » dans *La quête du développement. Horizons canadiens et africains*, sous la direction de J.P. Thérien, Édition Association canadienne- française pour l'avancement des sciences, Montréal, 1988, pp. 71- 87.

Keating, Tom, *Canada and World order, the Multilateralist Tradition in Canadian Foreign Policy*, Toronto, McClelland and Stewart inc., 1993.

Michaud, Nelson et Kim R. Nossal, « les nouveaux espaces de la politique étrangère canadienne (1984- 1993) », *Études internationales*, vol. 31, no.2, Juin 2000, pp. 241- 252.

Phénoménologie et imaginaire social.

a) Le mouvement phénoménologique.

Benoist, Jocelyn, *Entre acte et sens, La théorie phénoménologique de la signification*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 2002.

Benoist, Jocelyn, *Phénoménologie, sémantique, ontologie, Husserl et la tradition logique autrichienne*, PUF, Paris, 1997.

Benoist, Jocelyn et Bruno Karsenti, *Phénoménologie et sociologie*, PUF, Paris, 2001.

Blin, Thierry, *Phénoménologie de l'action sociale*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1999.

Blin, Thierry, *Phénoménologie et Sociologie compréhensive*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1995.

Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Éditions Gallimard, Paris, 1986.

Couturier, F., *Herméneutique. Traduire- interpréter- agir*. Essai sur Heidegger et Gadamer, Éditions Fides, Montréal, 1990.

Delco, Alessandro, *Merleau-Ponty et l'expérience de la création*, PUF, Paris, 2005.

Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Éditions Seuil, Paris, 1967.

Derrida, J., *De la grammatologie*, Éditions Minuit, Paris, 1967.

Dilthey, W., *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Éditions du Cerf, Paris, 1988.

Dubosson, Samuel, *L'imagination légitimée. La conscience imaginative dans la phénoménologie post- transcendantale de Husserl*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2004.

Ellacuria, Ignacio, *Escritos filosoficos*, Tomo III, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2001.

Ellacuria, Ignacio, *Escritos teologicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2000.

Ellacuria, Ignacio, *Escritos Politicos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1993.

Ellacuria, Ignacio, *Escritos Teologicos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2000.

Gadamer, Hans Georg, *Vérité et méthode*, Éditions du Seuil, Paris, 1996.

Gadamer, H.G., *La philosophie herméneutique*, PUF, Paris, 1996.

Gadamer, H.G., *Les chemins de Heidegger*, Éditions Vrin, Paris, 2002.

Gadamer, H.G., *Esquisses herméneutiques*, Éditions Vrin, Paris, 2004.

Gonzalez, Antonio, *Teologia de la praxis evangelica*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1999.

- Gonzalez, Antonio, *Estructura de la praxis*, Editorial Trotta, Madrid, 1997.
- Grondin, Jean, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris, 2003
- Grondin, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Éditions Vrin, Paris, 1993.
- Grondin, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, Paris, 1993.
- Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, 2 vol., Éditions Aubier, Paris, 1941.
- Heidegger, Martin, *Être et temps*, Éditions Gallimard, Paris, 1986.
- Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Éditions Gallimard, Paris, 1950.
- Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Éditions Gallimard, Paris, 1976.
- Lévinas, Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Librairie philosophique J.VRIN, Paris, 2001.
- Lévinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Éditions Vrin, Paris, 1988.
- Lévinas, Emmanuel, *Le Temps et l'Autre*, PUF, Paris, 1985.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Librairie Générale française, Paris, 2008.
- Lévinas, Emmanuel, *Liberté et commandement*, Librairie Générale française, Paris, 2007.
- Lévinas, Emmanuel, *Difficile liberté*, Éditions Albin Michel, Paris, 1976.
- Lévinas, Emmanuel, *Hors sujet*, Librairie Générale française, Paris, 1987.
- Lévinas, Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Librairie Générale française, Paris, 2006.
- Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Librairie Générale française, Paris, 2006.

- Lévinas, Emmanuel, *Éthique et infini*, Librairie Générale française, Paris, 2008.
- Lévinas, Emmanuel, *De l'évasion*, Librairie Générale française, Paris, 1998.
- Merleau-Ponty, M., *La phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris, 1976.
- Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, PUF, Paris, 1963.
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Éditions Gallimard, Paris, 1961.
- Merleau-Ponty, M., *Sens et Non-sens*, Nagel, Paris, 1948.
- Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Éditions Gallimard, Paris, 1964.
- Mucchielli, Alex, *L'analyse phénoménologique et structurale en sciences humaines*, PUF, Paris, 1983.
- Quéré, Louis, *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique. Essais d'épistémologie des sciences sociales*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1999.
- Richir, Marc, *Phantasia, imagination, affectivité*, Éditions Jérôme, Million, Paris, 2004.
- Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris, 1969.
- Ricoeur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris, 1965.
- Rorty, R., *L'homme spéculaire*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.
- Sartre, J.P., *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Éditions Gallimard, Paris, 1994.
- Schutz, Alfred, *Éléments de sociologie phénoménologique*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1998.
- Schutz, Alfred, *L'étranger*, Éditions Allia, Paris, 2003.
- Secretan, Philibert, *Introduction à la pensée de Xavier Zubiri*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2002.

Tellier, Frédéric, *Alfred Schutz et le projet d'une sociologie phénoménologique*, PUF, Paris, 2003.

Ullmann, Tamas, *La genèse du sens, Signification et expérience dans la phénoménologie génétique de Husserl*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2002.

Vattimo, G., *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*. Éditions universitaires de Boeck, Paris, 1997.

Vattimo, G., *Heidegger*, Éditions du Cerf, Paris, 1985.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Razon*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

Zubiri, Xavier, *L'homme et Dieu*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2005.

Zubiri, Xavier, *L'intelligence sentante*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2005.

Zubiri, Xavier, *Sur le problème de la philosophie*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2002.

Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.

b) L'imaginaire social.

Abrieu, Jean- Claude (dir), *Pratiques sociales et représentations*, PUF, Paris, 1994.

Althabe, Gérard, *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Éditions la Découverte & Syros, Paris, 2002.

Anderson, Benedict, *L'imaginaire national, réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Éditions la Découverte & Syros, Paris, 2002.

Ansart, Pierre, « Marx et la théorie de l'imaginaire social » in *Cahiers internationaux de Sociologie* XLV, 1968.

Ansart, Pierre, *Les idéologies politiques*, PUF, Paris, 1974.

Ansart, Pierre, *Idéologies, conflits, pouvoirs*, PUF, Paris, 1977.

- Anzieu, Didier, *Créer/détruire*, Dunod, Paris, 1996.
- Anzieu, Didier, *Les méthodes projectives*, PUF, Paris, 1965.
- Ardoino, Jacques et al, *L'intervention institutionnelle*, Payot, Paris, 1980.
- Atlan, Henri, *À tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe*, Seuil, Paris, 1986.
- Augé, Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion, Paris, 1997.
- Aulagnier, Piera, *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, PUF, Paris, 1975.
- Aulagnier, Piera, *Les destins du plaisir*, PUF, Paris, 1981.
- Bachelard, G., *Le droit de rêver*, PUF, Paris, 1993.
- Bachelard, G., *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Éditions José Corti, Paris, 1990.
- Bachelard, G., *La psychanalyse du feu*, Éditions Gallimard, Paris, 1994.
- Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, PUF, Paris, 1968.
- Balandier, Georges, *Sens et puissance*, PUF, Paris, 1981.
- Balandier, Georges, *Le désordre. Éloge du mouvement*, Fayard, Paris, 1988.
- Balandier, Georges, *Le pouvoir sur scènes*, Balland, Paris, 1992.
- Barbier, René, *L'approche transversale*, Éditions Économica, Paris, 1997.
- Barel, Yves, *Le paradoxe et le système, essai sur le fantastique social*, Presses universitaires de Grenoble, 1979.
- Barthes, Roland, *Mythologies*, Éditions du Seuil, Paris, 1970.
- Basaglia, Franco, *L'institution en négation*, Éditions du Seuil, Paris, 1970.
- Bastide, Roger, *Sociologie et psychanalyse*, PUF, Paris, 1972.

- Bastide, Roger, *Le prochain et le lointain*, Cujas, Paris, 1970.
- Baudrillard, Jean, *Le miroir de la production*, Éditions de Poche, Paris, 1973.
- Baudrillard, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Éditions Gallimard, Paris, 1976.
- Bayrou, François, *Le droit au sens*, Flammarion, Paris, 1996.
- Beaucage, Pierre, *Parcours de l'indianité, théologie, politique, anthropologie*, Cahiers des imaginaires, volume 3, janvier 2005- numéro 3, Éditions du GRIPAL.
- Bettelheim, Bruno, *Les blessures symboliques*, Éditions Gallimard, Paris, 1977.
- Bernard de, François, *La pauvreté durable*, Éditions du Félin, Paris, 2002.
- Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris, 1932..
- Bessis, Sophie, *L'Occident et les autres, Histoire d'une suprématie*, Éditions la Découverte, 2001.
- Bloch, Ernst, *Le principe-Espérance*, Éditions Gallimard, Paris, 1976.
- Bloch, Ernst, *Héritage de ce temps*, Éditions Payot, Paris, 1977.
- Blumenberg, Hans, *La raison du mythe*, Éditions Gallimard, Paris, 2005.
- Boia, Lucian, *Pour une histoire de l'imaginaire*, Éditions les Belles Lettres, Paris, 1998.
- Bouchard, Gérard, *Raison et contradiction. Le mythe au secours de la pensée*, Québec, 2003.
- Bourdieu, Pierre, Abdelmalek Sayad, *Le déracinement*, Les éditions de Minuit, Paris, 1964.
- Bourdieu, Pierre et Jean- Claude Passeron, *La reproduction*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1970.
- Bourdieu, Pierre, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Éditions du Seuil, Paris, 1993.

Bourdieu, Pierre, *La distinction, critique sociale du jugement*, Les éditions du Minuit, Paris, 1979.

Bourdil, Pierre-Yves, *Les autres mondes : philosophie de l'imaginaire*, Éditions Flammarion, Paris, 1999.

Braud, Philippe, *L'émotion en politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1996.

Bril, Jacques, *L'invention comme phénomène anthropologique*, Éditions Klincksieck, Paris, 1973.

Bronislaw, Baczko, *Les imaginaires sociaux, mémoires et espoirs collectifs*. Éditions Payot, Paris, 1984.

Bronislaw, Baczko, *Rousseau, Solitude et communauté*, Paris- La Haye, 1974.

Bronislaw. Baczko, *Lumières de l'utopie*, Éditions Payot, Paris, 1978.

Burgos, Jean, *Pour une poétique de l'imaginaire*, Éditions du Seuil, Paris, 1982.

Caillois, Roger, *Approches de l'imaginaire*, Éditions Gallimard, Paris, 1974.

Caillois, Roger, *Images, Essais sur le rôle et les pouvoirs de l'imagination*, Éditions José Corti, Paris, 1966.

Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.

Castoriadis, Cornelius, Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Éditions du Seuil, Paris, 1981.

Castoriadis, Cornelius, *Le contenu du socialisme*, Union Générale d'éditions, Paris, 1979.

Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.

Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.

Castoriadis, Cornelius, *Post- Scriptum sur l'insignifiance*, Éditions de Poche, Paris, 2004.

Castoriadis, Cornelius, *Figures du pensable*, Éditions du Seuil, Paris, 1999.

- Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, Éditions Fayard, Paris, 1981.
- Castoriadis, Cornelius, *La société bureaucratique*, Tome I, UGE, Paris, 1973.
- Castoriadis, Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, Éditions du Seuil, Paris, 1996.
- Castoriadis, Cornelius, *Fait et à faire*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.
- Castoriadis, Cornelius, *Sujet et vérité dans le monde social- historique*, Éditions du Seuil, Paris, 2002.
- Cazenave, Michel, *La science et l'âme du monde*, Éditions Imago, Paris, 1983.
- Célis, Raphaël (dir), *Phénoménologies et imaginaire*, Éditions Kimé, Paris, 2004.
- Célis, Raphaël, *L'œuvre et l'imaginaire*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1977.
- Chanady, Amaryll, *Entre inclusion et exclusion : la symbolisation de l'autre dans les Amériques*, Honoré Champion, Paris, 1999.
- Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, Les Éditions du Minuit, Paris, 1974.
- Certeau, M. de, *L'invention du quotidien, Arts de faire*, UGE, Paris, 1980.
- Certeau, M. de, Giard, *L' invention du quotidien 2 : habiter, cuisiner*, Éditions Gallimard, Paris, 1994.
- Chebel, Malek, *L'imaginaire arabo- mulsuman*, PUF, Paris, 1993.
- Corin, Ellen, *À la recherche d'une figuration : l'imaginaire- écrans*, Cahiers des imaginaires, vol.2- février 2004, numéro 2, Éditions du GRIPAL.
- Corm, Georges, *Orient- Occident, la fracture imaginaire*, Éditions La Découverte, Paris, 2005.
- Corten, André, Cahier des imaginaires, *Imaginaire de la vie ordinaire en Amérique latine : cadre conceptuel*, vol.1, No1., Novembre 2003, Éditions du GRIPAL.
- Corten, André et al, *De la violence aux forces occultes (1) , images de la politisation en Amérique Latine*, Cahiers des imaginaires, volume 3- Octobre 2005- numéro 4, Éditions du GRIPAL.

Corten, André et al, *De la violence aux forces occultes (2), la figure singulière et centrale des catholiques paupérisés*, volume 3- octobre 2005- numéro 5, Éditions du GRIPAL.

Corten, André (dir), *La violence dans l'imaginaire latino-américain*, Éditions Karthala- Presses de l'Université du Québec, 2009.

Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Les éditions de Minuit, Paris, 1969.

Deleuze, Gilles, *Psychanalyse et transversalité*, Éditions François Maspero, Paris, 1972.

Desroche, Henri, *Sociologie de l'espérance*, Éditions Calmann- Lévy, Paris, 1973.

Desroche, Henri, *La société festive. Du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.

Dodds, E.R., *Les grecs et l'irrationnel*, Éditions Flammarion, Paris, 1977.

Domenach, J., *La propagande politique*, Éditions Payot, Paris, 1954.

Duby, Georges, *Les Trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Éditions Gallimard, Paris, 1978.

Ducard, Dominique, *La voix et le miroir : une étude sémiologique de l'imaginaire et de la formation de la parole*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2002.

Duby, Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Éditions Gallimard, Paris, 1978.

Dumont, Louis, *Homo Equalis: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*.

Dumont, F., *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Hurtubise, Montréal, 1968.

Durand, Gilbert, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 1964.

Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Éditions Dunod, Paris, 1992.

Durand, Gilbert, *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Hattier, Paris, 1994.

Durand, Yves, *L'exploration de l'imaginaire, Introduction à la modélisation des univers mythiques*, L'espace Bleu, Paris, 1988.

Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 2003.

Duveau, Georges, *Sociologie de l'utopie*, PUF, Paris, 1961.

Enriquez, Eugène, *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Éditions Gallimard, Paris, 1988.

Éliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Éditions Gallimard, Paris, 1963.

Ellul, Jacques, *La parole humiliée*, Éditions du Seuil, Paris, 1981.
Freud, S, *L'interprétation des rêves*, PUF, Paris, 1967.

Feyerabend, Paul, *Contre la méthode*, Éditions du Seuil, Paris, 1979.

Feyerabend, Paul, *Adieu la raison*, Éditions du Seuil, Paris, 1989.

Feyerabend, Paul, *Dialogues sur la connaissance*, Éditions du Seuil, Paris, 1996.

Flichy, P., *Les industries de l'imaginaire*, Grenoble, 1980.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris, 1966.

Fromm, Erich, *La passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1975.

Fromm, Erich, *Le langage oublié, introduction à la compréhension des rêves, des contes et des mythes*, Éditions Payot, Paris, 1980.

Garaudy, Roger, *Pour un dialogue des civilisations*, Denoël, Paris, 1977.

Girard, René, *La violence et le sacré*, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1972.

Giust- Desprairies, Florence, *La figure de l'autre dans l'école républicaine*, PUF, Paris, 2003.

Giust- Desprairies, Florence, *L'imaginaire collectif*, Éditions Érès, Paris, 2003.

Godelier, Maurice, *Rationalité et irrationalité en économie*, Librairie François Maspero, Paris, 1966.

Goffman, Erving, *Stigmate*, Les Éditions Minuit, Paris, 2001.

Goffman, Erving, *Les rites d'interaction*, Les Éditions Minuit, Paris, 2003.

Gramsci, Antonio, *Cahiers de prison 10, 11, 12 et 13*, Éditions Gallimard, 1978.

Gruzinski, Serge, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe XVIIIe siècles*, Éditions Gallimard, Paris, 1988.

Gusdorf, Georges, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1984.

Henry, Michel, *La barbarie*, PUF, Paris, 2004

Hentsch, Thierry, *L'orient imaginaire, La vision occidentale de l'Est méditerranéen*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988.

Hentsch, Thierry, *Raconter et mourir : aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Les presses de l'université de Montréal, Montréal, 2002.

Hess, Rémi, *La socioanalyse*, Éditions Universitaires, Paris, 1975.

Hess, Rémi, *Perspectives de l'analyse institutionnelle*, Éditions Méridiens-Klincksieck, Paris, 1988.

Hess, Rémi, *Centre et périphérie. Introduction à l'analyse institutionnelle*, Toulouse, 1978.

Hess, Rémi, *La sociologie d'intervention*, PUF, Paris, 1981.

Hess, Rémi, Michel Authier, *L'analyse institutionnelle*, PUF, Que sais-je, Paris, 1968.

Hurbon, Laënnec, *Le barbare imaginaire*, Éditions Henri Deschamps, Port-au-Prince, 1987.

Hurbon, Laënnec, *Culture et dictature en Haïti, l'imaginaire sous contrôle*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1979.

Illich, Ivan, *Le genre vernaculaire*, Éditions du Seuil, Paris, 1983.

Illich, Ivan, *Libérer l'avenir*, Éditions du Seuil, Paris, 1971.

Illich, Ivan, *La convivialité*, Éditions du Seuil, Paris, 1973.

Jacob, Annie, « Entre découverte et conquête, le sauvage imaginaire du colonisateur » in *Mauss*, No 24, 1987.

James, William, *L'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*, Alcan, Paris, 1906.

Jodelet, Denise (dir), *Les représentations sociales*, PUF, Paris, 1989.

Kaes, René, *Le travail psychanalytique dans les groupes*, Dunod, Paris, 1973.

Kaes, René, *L'idéologie. Études psychanalytiques*, Dunod, Paris, 1980.

Laborit, H., *L'homme imaginant*, Collection 10/18, Union Générale d'Édition, Paris, 1970.

Lacan, J., *Écrits I*, Éditions du Seuil, Paris, 1966.

Lacan, J., *Écrits II*, Éditions du Seuil, Paris, 1971.

Lapassade, Georges, *Les rites de possession*, Paris, 1997.

Laplantine, F., *Les trois voix de l'imaginaire*, Éditions Universitaires, Paris, 1974.

Laroche, Gilbert, *L'imaginaire technocratique*, Les éditions du boréal, Montréal, 1990.

Latouche, Serge, *Décoloniser l'imaginaire*, L'Aventurine, Paris, 2003.

Latouche, Serge, Fouad Nohra, Hassan Zaoual, *Critique de la raison économique*, Éditions l'Harmattan, Paris, 1999.

Latouche, Serge, *La planète des naufragés*, Éditions la découverte, Paris, 1991.

Latouche, Serge, *Faut-il refuser le développement*, PUF, Paris, 1986.

Latouche, Serge, *La planète uniforme*, Éditions Climats, Paris, 2000.

Latouche, Serge, « Le progrès comme une signification sociale fondatrice de l'économie » in *Revue Européenne des Sciences Sociales*, Tome XXVI, No 82, 1988.

Latouche, Serge, « Le sous- développement est une forme d'acculturation » in *Mauss*, No 3, 1982.

Lebaron, Frédéric, *La croyance économique : les économistes entre science et politique*, Éditions du Seuil, Collection Liber, Paris, 2000.

Le Goff, Jacques, *L'imaginaire médiéval*, Éditions Gallimard, Paris, 1991.

Levi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.

Lévi- Strauss, C., *La pensée sauvage*, Paris, 1962.

Lourau, René, *L'analyse institutionnelle*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1970.

Lupasco, Stéphane, *Logique et contradiction*, Hermann, Paris, 1947.

Lupasco, Stéphane, *Les trois matières*, Julliard, Paris, 1960.

Lupasco, Stéphane, *L'énergie et la matière vivante*, Julliard, Paris, 1962.

Lupasco, Stéphane, *Qu'est-ce qu'une structure?*, C. Bourgeois, Paris, 1967.

Lupasco, Stéphane, *La tragédie de l'énergie*, Casterman, Paris, 1970.

Maffesoli, Michel, *La conquête du présent*, PUF, Paris, 1979.

Maffesoli, Michel, *Au creux des apparences*, Plon, Paris, 1990.

Maffesoli, Michel, *Logique de la domination*, PUF, Paris, 1976.

Malrieu, Philippe, *La construction des imaginaires*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2000.

Mannheim, Karl, *Idéologie et utopie*, Éditions Marcel Rivière, Paris, 1956.

Marcuse, Herbert, *Culture et société*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1970.

Mauss, M., *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1995.

Meyerson, Ignace, *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Albin Michel, Paris, 1995.

- Miguel, Dom Pierre, *Histoire de l'imagination*, Éditions le Léopard D'or, Paris, 1993.
- Mill, C.W., *L'imagination sociologique*, Maseron, Paris, 1967.
- Moliner, Pascal, *Images et représentations sociales*, PUG, Grenoble, 1996.
- Morin, Edgar, *Le cinéma ou l'homme imaginaire*, Les éditions de Minuit, Paris, 1956.
- Norberg- Hodge, Helena, *Quand le développement créa la pauvreté*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2002.
- Pessin, Alain, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, PUF, Paris, 2001.
- Poirier, Nicolas, Castoriadis, *L'imaginaire radical*, PUF, Paris, 2004.
- Polanyi, Karl, *La grande transformation*, Éditions Gallimard, Paris, 1983.
- Rahnema, Majid, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Éditions Fayard/Actes Sud, Paris, 2002.
- Ray, Paul H. et Sherry Ruth Anderson, *L'émergence des créatifs culturels*, Éditions Yves Michel, Paris, 2004.
- Reich, Wilhelm, *La psychologie de masse du fascisme*, Éditions Payot, Paris, 1974.
- Ricoeur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris, 1965.
- Rist, Gilbert, *La culture, otage du développement*, L'harmattan, Paris, 1994.
- Rist, Gilbert, *Le développement, Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de la Fondation nationale des Sciences Politiques, Paris, 1996.
- Riviale, Philippe, *Mythe et violence*, Éditions L'harmattan, Paris 2003.
- Sartre, Jean- Paul, *L'imaginaire*, Éditions Gallimard, Paris, 1948.
- Sartre, Jean-Paul, *L'imagination*, PUF, Paris, 1994.
- Servier, Jean, *L'homme et l'invisible*, Éditions Robert Lafond, Paris, 1964.
- Simmel, G., *Sociologie et épistémologie*, PUF, Paris, 1984.
- Simmel, G., *Philosophie de la modernité*, 2 vols, Éditions Payot, Paris, 1990.

- Simmel, G., *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, PUF, Paris, 1984.
- Simmel, G., *La tragédie de la culture*, Éditions Rivages, Paris, 1988.
- Simmel, G., *La philosophie de l'argent*, PUF, Paris, 1987.
- Simmel, G., *Les pauvres*, PUF, Paris, 1998.
- Sironneau, Jean- Pierre, *Sécularisation et religions politiques*, Éditions Mouton, La Haye, Pays- Bas, 1982.
- Sironneau, Jean-Pierre, *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1993.
- Sironneau, Jean- Pierre, *Métamorphoses du mythe et de la croyance*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2000.
- Solié, Pierre, *Psychanalyse et imaginal*, Imago, Paris, 1980.
- Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.
- Tacusel, Patrick, *L'attraction sociale*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984.
- Tacusel, Patrick, *Mythologie des formes sociales*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1995.
- Tacusel, Patrick, *Le réenchantement du monde*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994.
- Tacusel, Patrick (dir), *L'imaginaire radical. Les mondes possibles et l'esprit utopique selon Charles Fourier*, Les presses du Réel, Dijon, 2006.
- Tarot, Camille, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Éditions La Découverte, Paris, 1999.
- Temple, Dominique, et Mireille Chabal, *La réciprocité et la naissance des valeurs humaines*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1995.
- Taylor, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Éditions Bellarmin, Montréal, 1992.
- Taylor, Charles, *Modern social imaginaries*, Duke University Press, Durham and London, 2004.

Thomas, Joël, *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Ellipse, Éditions marketing S.A., Paris, 1998.

Traoré, Aminata, *Le viol de l'imaginaire*, Éditions Acte Sud, 2002.

Védrine, H., *Les grandes conceptions de l'imaginaire*, Biblio Essais, Paris, 1990.

Wunenburger, Jean- Jacques, *L'imaginaire*, PUF, Paris, 2003.

Wunenburger, Jean- Jacques, *La vie des images*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1995.

Wunenburger, Jean-Jacques, *La raison contradictoire*, Éditions Albin Michel, Paris, 1990.

Wunenburger, Jean- Jacques, *L'imagination*, PUF, Paris, 1991.

Wunenburger, Jean- Jacques, *Le sacré*, PUF, Paris, 1981.

Xiberras, Martine, *Pratique de l'imaginaire. Lecture de Gilbert Durand*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2002.

Philosophie interculturelle, reconnaissance culturelle et idéologie.

Adam, J.M. et al, *Le discours anthropologique*, Méridiens, Klincksieck, Paris, 1990.

Adorno, T. W., *Dialectique négative*, Éditions Payot, Paris, 1978.

Adorno, T. W., *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Éditions Payot, Paris, 1980.

Adorno, T.W., *The culture industry*, J.M. Berstein, ed. New York, Routledge, 1991.

Altizer, T., Young, J., Beardsley, W., *Truth, Myth and symbol*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1962.

Althusser, L., *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Paris, 1959.

Althusser, L. *Pour Marx*, Éditions Maspero, Paris, 1965.

Althusser, L., *Éléments d'autocritique*, Hachette, Paris, 1974.

- Althusser, L., *Positions*, Éditions sociales, Paris, 1976.
- Angenot, Marc, *Les idéologies du ressentiment*, XYZ Éditeur, Montréal, 1996.
- Ansart, P., *Les idéologies politiques*, PUF, Paris, 1974.
- Ansart, P., *Idéologies, conflits et pouvoirs*, PUF, Paris, 1977.
- Arendt, H., *La crise de la culture*, Éditions Gallimard, Paris, 1972.
- Arendt, H., *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Levy, Paris, 1961.
- Arendt, H., *Les origines du totalitarisme*, Paris,
- Aristote, *Poétique*, Les Belles Lettres, Paris, 1990.
- Aristote, *De la Rhétorique*, Les Belles Lettres, Paris, 1967.
- Aron, R., *Introduction à la philosophie de l'histoire*, NRF, Paris, 1948.
- Aron, R., *Les dimensions de la conscience historique*, Éditions Plon, Paris, 1961.
- Aron, R., *Les étapes de la pensée sociologique*, NRF, Paris, 1967.
- Aron, R., *Les philosophies critiques de l'histoire*, Éditions Vrin, Paris, 1969.
- Aron, R., *L'opium des intellectuels*, NRF, Paris, 1968.
- Aron, R., *Trois essais sur l'âge idéologique*, Éditions Plon, Paris, 1966.
- Augé, Marc, *La construction du monde*, Éditions Maspero, Paris, 1974.
- Bachelard, G., *La formation de l'esprit scientifique*, Éditions Vrin, Paris, 1977.
- Badie, B., *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*. Éditions Fayard, Paris, 1992.
- Badiou, A. et Bolmès, F., *De l'idéologie*, Éditions Maspero, Paris, 1976.
- Baechler, J., *Qu'est-ce que l'idéologie*, NRF, Paris, 1976.
- Bakhtine, M., *Esthétique de la création verbale*, Éditions Gallimard, Paris, 1984.

- Bakhtine, M., *Esthétique et théorie du roman*, Éditions Gallimard, Paris, 1978.
- Bastide, R., *Sociologie et psychanalyse*, PUF, Paris, 1950.
- Bataille, G., *Théorie de la religion*, NRF, Paris, 1973.
- Baudrillard, J., *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Éditions Gallimard, Paris, 1972.
- Baudrillard, J., *La société de consommation*, NRF, Paris, 1970.
- Baudrillard, J., *Le miroir de la production*, Éditions Casterman, Paris, 1972.
- Baudrillard, J., *L'échange symbolique et la mort*, Éditions Gallimard, Paris, 1976.
- Bébel-Gisler, Dany, Hurbon Laënnec, *Cultures et pouvoir dans la Caraïbe*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1975.
- Benjamin, W., *L'homme, le langage et la culture*, Denoël, Paris, 1971.
- Benoît, F.P., *Les idéologies politiques modernes*, PUF, Paris, 1980.
- Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale*, Éditions Gallimard, Paris, 1966.
- Berger, P. et Luckmann, T. *La construction sociale de la réalité*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1986.
- Bimwenyi, O., *Discours théologique négro- africain, problèmes de fondements*, Présence africaine, Paris, 1985.
- Borella, J., *Le mystère du signe : histoire et théorie du symbole*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1989.
- Boudon, R., *L'idéologie, l'origine des idées reçues*, Éditions Fayard, Paris, 1986.
- Boulad- Ayoub. J., *Mimes et parades. L'activité symbolique dans la vie sociale*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1995.
- Boulad- Ayoub, J., *Contre nous de la tyrannie. Des relations idéologiques entre Lumières et Révolutions*, Hurtubise, Montréal, 1990.
- Bourdieu, P., *Ce que parler veut dire*, Éditions Fayard, Paris, 1986.

Bourdieu, P., *La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Éditions Minuit, Paris, 1970.

Bourdieu, P., *La distinction. Critique sociale du jugement*, Éditions Minuit, Paris, 1979.

Brenkman, J., *Culture and domination*, Ithaca, Cornell, U.P., 1987.

Cassirer, E., *Logique des sciences de la culture*, Éditions du Cerf, Paris, 1991.

Cassirer, E., *La philosophie des formes symboliques*, Éditions Minuit, Paris, 1972.

Cassirer, E., *Essai sur l'homme : introduction à une philosophie de la culture humaine*, Éditions Minuit, Paris, 1975.

Cassirer, E., *La philosophie des Lumières*, Éditions Fayard, Paris, 1970.

Châtelet, F., *Histoire des idéologies*, Éditions Hachette, Paris, 1978.

Certeau, Michel (de), *La culture au pluriel*, Éditions du Seuil, Paris, 1993.

Certeau, Michel (de), *L'écriture de l'histoire*, Éditions Gallimard, Paris, 1975.

Debray, R., *Critique de la raison politique*, Éditions Gallimard, Paris, 1981.

Derrida, J., *L'Écriture et la Différence*, Éditions du Seuil, Paris, 1967.

Descombes, Vincent, *Les institutions du sens*, Éditions de Minuit, Paris, 1996.

Dilthey, W., *Le monde de l'esprit*, Aubier Montaigne, Paris, 1947.

Dilthey, W., *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Éditions du Cerf, Paris, 1988.

Dilthey, W., *Critique de la raison historique*, Éditions du Cerf, Paris, 1992.

Dumont, F., *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Hurtubise, Montréal, 1968.

Dumont, F., *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Hurtubise, Montréal, 1973.

Dumont, F., *Les idéologies*, PUF, Paris, 1974.

Dumont, L., *Homo Hierarchicus. Essais sur les systèmes des castes*. Éditions Gallimard, Paris, 1966.

Dumont, L., *Homo Aequalis*, Éditions Gallimard, Paris, 1976.

Dumont, L., *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris, 1983.

Durkheim, É., *Leçons de sociologie*, PUF, Paris, 1990.

Faye, J. P., *Théorie du récit*, Éditions Hermann, Paris, 1972.

Faye, J. P., *Langages totalitaires*, Éditions Hermann, Paris, 1972.

Faye, J.P., *Le siècle des idéologies*, Éditions Armand Colin, Paris, 1996.

Fornet-Betancourt, Raul, *Critica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Editorial Totta, Madrid, 2004.

Fornet- Betancourt, Raul, *Interculturalidad y religión*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2007.

Foucault, M., *Les mots set les choses*, Éditions Gallimard, Paris, 1966.

Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969.

Foucault, M., *L'herméneutique du sujet*, Éditions Gallimard, Paris, 2001.

Freitag, M., *Dialectique et société1, introduction à une théorie générale du symbolique*, Éditions Albert St –Martin, Montréal, 1986.

Freitag, M., *L'oubli de la société*, Éditions Nota Bene, Québec, 2002.

Freud, S., *Malaise dans la civilisation*, PUF, Paris, 1971.

Freund, J., *Les théories des sciences humaines*, PUF, Paris, 1973.

Fromm, E., *La peur de la liberté*, Buchet-Chastel, Paris, 1963.

Gadamer, H.G., *Vérité et méthode*, Éditions du Seuil, Paris, 1996.

Gadamer, H.G., *La philosophie herméneutique*, PUF, Paris, 1995.

Gadamer, H.G., *Langage et vérité*, Éditions Gallimard, Paris, 1995.

Gadamer, H.G., *L'art de comprendre* (vol 1), Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1991.

Gadamer, H., G., *L'art de comprendre* (vol 2), Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1991.

Greimas, A.J., *Du sens. Essais sémiotiques*, Éditions du Seuil, Paris, 1970.

Habermas, J. , *Logique des sciences sociales*, PUF, Paris, 1987.

Habermas, J., *Théorie et pratique* (2vol.), Éditions Payot, Paris, 1975.

Habermas, J., *Connaissance et intérêt*, Éditions Gallimard, Paris, 1976.

Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Éditions du Cerf, Paris, 2000.

Honneth, Axel, *La société du mépris*, Éditions la découverte, Paris, 2006.

Honneth, Axel, *La réification : petit traité de théorie critique*, Éditions Gallimard, Paris, 2007.

Honneth, Axel, *Les pathologies de la liberté*, Éditions la découverte, Paris, 2008.

Houtart, François & Rémy, Anselme, *Les référents culturels à Port- au-Prince : étude des mentalités face aux réalités économiques, sociales et politiques*, Éditions Cresfed, Port- au- Prince, 1997.

Houtart, François & Rémy, Anselme, *Haïti et la mondialisation de la culture : Étude de mentalité et de religion face aux réalités économiques, sociales et politiques*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2000.

Hurbon, Laënnec, *Dieu dans le vodou haïtien*, éditions Payot, Paris, 1972.

Hurbon, Laënnec, *Culture et dictature en Haïti : L'imaginaire sous contrôle*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1979.

Hurbon, Laënnec, *Le barbare imaginaire*, Éditions du Cerf, Paris, 1988.

Kant, E. , *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Éditions Vrin, Paris, 1991.

Kant, E., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Éditions Vrin, Paris, 1988.

Larochelle, G., *Philosophie de l'idéologie*, PUF, Paris, 1995.

- Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.
- Lévi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.
- Lévi-Strauss, C., *Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964.
- Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, PUF, Paris, 1960.
- Malinowski, B. *Une théorie scientifique de la culture*, Éditions Maspero, Paris, 1970.
- Malinowski, B., *Les dynamiques de l'évolution culturelle*, Éditions Payot, Paris, 1970.
- Manheim, K., *Idéologie et utopie*, Éditions Rivière, Paris, 1966.
- Manheim, K., *Essays on the sociology of Culture*, Routledge & Kegan Paul, London, 1962.
- Marcuse, H., *Culture et société*, Éditions Minuit, Paris, 1970.
- Mauss, M., *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1995.
- Mead, G.H., *L'esprit, le soi et la société*, PUF, Paris, 1963.
- Morin, E. et Naïr, S., *Une politique de civilisation*, Arléa, Paris, 1997.
- Ortigue, Edmond, *Le discours et le symbole*, Éditions Aubier, Paris, 1962.
- Renault, Emmanuel, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Édition la découverte, Paris, 2004.
- Renault, Emmanuel, *Mepris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Éditions du Passant, Paris, 200.
- Rickert, H., *Science de la culture et science de la nature*, Éditions Gallimard, Paris, 1997.
- Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.
- Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969.
- Ricoeur, P., *De l'interprétation*, Éditions du Seuil, Paris, 1965.

- Ricoeur, P., *L'idéologie et l'utopie*, Éditions du Seuil, Paris, 1997.
- Servier, J., *L'idéologie*, PUF, Paris, 1982.
- Schutz, A., *Le chercheur et le quotidien*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1987.
- Simmel, G., *Sociologie et épistémologie*, PUF, Paris, 1991.
- Simmel, G., *La tragédie de la culture*, Éditions Rivages, Paris, 1988.
- Simmel, G., *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, PUF, Paris, 1984.
- Temple, Dominique & Chabal, Mireille, *La réciprocité et la naissance des valeurs humaines*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1995.
- Verhelst, Thierry, *Des racines pour vivre- Sud-Nord : identités culturelles et développement*, Éditions De Boeck, Paris, 2002.
- Verhelst, Thierry, *Ailes et racines*, Éditions Siloë, Nantes, 2001.
- Vovelle, M., *Idéologies et mentalités*, Éditions Maspero, Paris, 1982.
- Weber, M., *Essais sur la théorie de la science*, Éditions Plon, Paris, 1992.
- Weber, M., *Sociologie des religions*, Éditions Gallimard, Paris, 1996.

Violence.

- Arendt, Hannah, *Le système totalitaire*, Éditions du Seuil, Paris, 1972.
- Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Éditions Gallimard, Paris, 1961.
- Aron, Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1984.
- Aulagnier, Piera, *La violence de l'interprétation*, PUF, Paris, 2003.
- Balandier, G., *Sens et puissance*, PUF, Paris, 1971.
- Balier, Claude, *Psychanalyse des comportements violents*, PUF, Paris, 1995.

Basaglia, Franco, *L'institution en négation : rapport sur l'hôpital psychiatrique de Gorizia*, Éditions Seuil, Paris, 1970.

Bataille, G., *La part maudite*, Éditions Minuit, Paris, 1949.

Baudrillard, J., *L'échange symbolique et la mort*, Éditions Gallimard, Paris, 1976.

Baudrillard, Jean et Edgar Morin, *La violence du monde*, Éditions du Félin, Paris, 2003.

Baudry, Patrick, Lagrange, Claude, Pain, Jacques et al, *La relation violente*, Éditions Matrice, Paris, 1991.

Bourdieu, P., *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Éditions Minuit, Paris, 1964.

Bourdin, Philippe, Jean-Claude Carron, Mathias, Bernard, *La voix et le geste : une approche culturelle de la violence socio- politique*, Éditions Pu Blaise Pascal, Paris, 2005.

Bowart, W.H., *Operation mind control*, Éditions Grasset, Paris, 1979.

Brislin, Richard W., *Understanding Culture's influence*, Harcourt Brace Jovanovich, TX, 1993.

Braud, Philippe (dir), *La violence politique dans les démocraties européennes occidentales*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1993.

Braud, Philippe, *Violences politiques*, Éditions du Seuil, Paris, 2004.

Brown, T., *Eros et Thanatos, la psychanalyse appliquée à l'histoire*, Julliard, Paris, 1960.

Camus, Albert, *L'homme révolté*, Éditions Gallimard, Paris, 1949.

Canetti, E., *Masse et puissance*, Éditions Gallimard, Paris, 1966.

Castoriadis, Cornelius, *Devant la guerre*, Éditions Fayard, Paris, 1981.

Castoriadis, Cornelius, *La société bureaucratique*, Éditions 10-18, Paris, 1974.

Clastres, P., *La société contre l'État*, Éditions Minuit, Paris, 1974.

Delacampagne, Christian, *L'invention du racisme, Antiquité et Moyen- Age*, Éditions Fayard, Paris, 1983.

Duvignaud, Jean, *L'anomie. Hérésie et subversion*, Éditions Anthropos, Paris, 1973.

Elias, Norbert, *La dynamique de l'Occident*, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1975.

Ellul, J., *Autopsie de la révolution*, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1969.

Enriquez, Eugène, *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Éditions Gallimard, Paris, 1988.

Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, Éditions Maspero, Paris, 1966.

Fanon, Frantz, *Pour la révolution africaine*, Éditions Maspero, Paris, 1964.

Foucault, M., *Surveiller et Punir*, Éditions Gallimard, Paris, 1975.

Frankl, Victor E., *Découvrir un sens à sa vie*, Les éditions de l'homme, Québec, 1993.

Freire, P., *Pédagogie des opprimés*, Éditions La découverte/Maspero, Paris, 1983.

Freund, J., *L'essence du politique*, Éditions Sirrey, Paris, 1965.

Freund, J., *Sociologie du conflit*, PUF, Paris, 1983.

Fromm, Erich, *La passion de détruire*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1973.

Giddens, Anthony, *The nation State and violence*, University of California Press, Berkeley, 1987.

Gilpin, Robert, *War and change in world politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Girard, René, *La violence et le sacré*, Éditions Grasset, Paris, 1980.

Girard, René, *Le Bouc émissaire*, Éditions Grasset, Paris, 1980.

Girard, René, *Celui par qui le scandale arrive*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 2001.

Green, André, *Le travail du négatif*, Éditions Minuit, Paris, 1993.

Green, André et al, *Le négatif. Travail et Pensée*, Éditions L'esprit du temps, Paris, 1995.

Hartog, F., *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Éditions Gallimard, Paris, 1980.

Huntington, Samuel, *Le choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 2000.

Jones, Edvard E, *Social Stigma- The psychology of marked relationships*, W.H. Freeman, New York, 1984.

Julliard, Jacques, *L'État et les conflits*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.

Laclau, Ernesto, *La guerre des identités : grammaire de l'émancipation*, Éditions La découverte/Mauss, Paris, 2000.

Las Casas, Bartholomé (de), *Très brève relation de la destruction des Indes*, Éditions la Découverte & Syros, Paris, 1996.

LeBon, Gustave, *Psychologie des foules*, PUF, Paris, 1963.

Lebot, Yvon, *Violence et modernité en Amérique Latine*, Éditions Karthala, Paris, 1994.

Lycops, J.P., *L'agression silencieuse ou le génocide culturel en Afrique*, Anthropos, Paris, 1975.

Löwy, Michael, *La guerre des dieux : religion et politique en Amérique Latine*, Éditions Bélin, Paris, 1998.

Maalouf, Amin, *Les identités meurtrières*, Éditions Grasset, Paris, 1998.

Maffesoli, Michel, *La violence totalitaire*, PUF, Paris, 1978.

Maffesoli, Michel, *Essais sur la violence, banale et fondatrice*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1984.

Maffesoli, Michel, *Logique de la domination*, PUF, Paris, 1976.

Mannoni, Octave, *Psychologie de la colonisation*, Éditions Gallimard, Paris, 1950.

Memmi, Albert, *L'homme dominé*, Éditions Payot, Paris, 1968.

- Michaud, Yves, *Violence et politique*, Éditions Gallimard, Paris, 1978.
- Moscovici, Serge, *L'âge des foules : un traité historique de psychologie des masses*, Éditions Complexe, Paris, 1985.
- Nietzsche, Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, Éditions Gallimard, Paris, 1993.
- Nietzsche, Friedrich, *La volonté de puissance*, Le livre de Poche, Paris, 1991.
- Purger, Janine & Kaës, René (dir), *Violence d'État et psychanalyse*, Éditions Dunod, Paris, 1989.
- Reich, Wilhelm, *Psychologie de masse du fascisme*, Éditions Payot, Paris, 1972.
- Said, Edward W., *Culture et impérialisme*, Éditions Fayard, Paris, 2000.
- Said, Edward, W., *L'orientalisme*, Éditions du Seuil, Paris 2005.
- Sayad, Abdelamek, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Éditions du Seuil, Paris, 1999.
- Schmitt, Carl, *Théologie politique*, Éditions Gallimard, Paris, 1989.
- Schmitt, Carl, *La notion du politique*, Éditions Flammarion, Paris, 1992.
- Sibony, Daniel, *Violence*, Éditions du Seuil, Paris, 1998.
- Sofsky, Wolfgang, *Traité de la violence*, Éditions Gallimard, Paris, 1998.
- Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.
- Traoré, Aminata, *Le viol de l'imaginaire*, Éditions Acte Sud, 2002.
- Traoré, Aminata D., *L'étau. L'Afrique dans un monde sans frontière*, Arles, Actes Sud, Paris, 1999.
- Tzvetan, Torodov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1982.
- Unamuno, M. de, *Le sentiment tragique de la vie*, Éditions Gallimard, Paris, 1937.

